V&R Academic

Novum Testamentum Patristicum

Herausgegeben von
Andreas Merkt, Tobias Nicklas
und Joseph Verheyden

Begründet von
Carl Andresen †, Gerhard May †,
Kurt Niederwimmer, und Basil Studer †

Band 21/1

Vandenhoeck & Ruprecht

Andreas Merkt

1. Petrus

Teilband 1

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-647-53974-4

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen

Inhalt

Der erste Brief des Petrus

Vorwort

Um die Geduld der Leserinnen und Leser, die schon seit Jahren auf diesen Band warten und ihn zum Teil auch schon bestellt haben, nicht länger zu strapazieren, haben die Herausgeber der Reihe in Absprache mit dem Verlag eine unkonventionelle Entscheidung gefällt. Obwohl es sich beim Ersten Petrusbrief nur um eine mittelgroße Schrift im Vergleich zu den anderen Briefen des Neuen Testamentes handelt, wird seine Kommentierung auf zwei Bände aufgeteilt.

Der nun vorgelegte erste Band erstreckt sich nach einer ausführlichen Einleitung auf den gesamten ersten Hauptteil einschließlich der Eröffnungsverse (1,1–2,10). Diese Abgrenzung wird nicht nur von modernen Kommentatoren vorgenommen, sondern legitimiert sich auch durch antike Gliederungssysteme, die ebenfalls nach 2,10 eine Zäsur setzen (siehe unten: Einleitung 2.1).

Das vorliegende Buch stellt den zweiten regulären Kommentarband der Reihe *Novum Testamentum Patristicum* dar. Ziel dieses Projektes war und ist es, die gesamte Rezeption des Neuen Testamentes in frühchristlicher und spätantiker Zeit wissenschaftlich zu erschließen, d. h. nicht nur die für bestimmte neutestamentliche Verse, Passagen und Schriften relevanten Quellentexte zugänglich zu machen, sondern sie auch aus ihren vielfältigen Kontexten zu erläutern sowie die diskursprägenden und kommunikationsleitenden Muster herauszuarbeiten. Seit dem Start der Reihe im Jahre 2007 sind mehrere Begleitbände und ein Sonderband erschienen.[1] Als einziges Modell für den Kommentar kann bislang jedoch nur Martin Meisers Arbeit zum Brief an die Galater gelten.[2] Die überwiegend positive Aufnahme, die der Pilot-

---

1 Begleitbände: T. Nicklas/A. Merkt/J. Verheyden (Hg.), Gelitten – Gestorben – Auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im frühen Christentum (WUNT II/273), Tübingen: Mohr Siebeck 2010; J. Verheyden/T. Nicklas/A. Merkt (Hg.), Ancient Christian Interpretations of „Violent Texts" in the Apocalypse (NTOA 92), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011; T. Nicklas/J. Verheyden/A. Merkt (Hg.), Ancient and New Perspectives on Paul (NTOA 102), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013; H.-U. Weidemann (Hg.), Asceticism and Exegesis. Recourses to New Testament Texts in Discourses about Ascetic Practices and Lifestyles. With an Introduction by E. Clark (NTOA 101), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. – Sonderband: J.-M. Roessli/T. Nicklas (Hg.), Christian Apocrypha. Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha (NTP 29), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

2 M. Meiser, Galater (NTP 9), Göttingen:Vandenhoeck & Ruprecht 2007.

band gefunden hat,[3] bestätigt weitgehend das ihm zugrunde liegende Konzept. Es wurde jedoch vor allem in zweifacher Hinsicht weiterentwickelt.

Zum einen galt es, noch stärker die jeweiligen Kontexte aufzuzeigen, um die (rezeptive wie produktive) Bezogenheit der Auslegungen und Rezeptionen auf wechselnde Wissensordnungen zu verdeutlichen. Dazu musste eine noch intensivere Auseinandersetzung mit der relevanten Sekundärliteratur geführt werden, als dies in dem Pilotband geschehen ist. Dabei wurde auch verstärkt die Text- und Übersetzungsgeschichte des Ersten Petrusbriefes berücksichtigt – als Teil der Rezeptionsgeschichte, dem sich einerseits immer wieder implizite Deutungen entnehmen lassen und der andererseits für manche sonderbare Auslegung erst die Erklärung liefert.

Zum anderen sollte durch eine neu konzipierte Einleitung und durch Zwischenresümees die Benutzerfreundlichkeit erhöht werden. Die Einleitung bietet nun in kompakter Form substantiellere Basisdaten zur Rezeption und Interpretation der betreffenden Schrift (z. B. Fragen der Kanongeschichte, der liturgischen Verwendung, Auffälligkeiten der handschriftlichen Überlieferung). Darin werden auch die hermeneutisch relevanten Besonderheiten der Kommentare, aber auch der übrigen häufigen Verwendungszusammenhänge dargestellt, um zu vermeiden, dass für jede Perikope wieder neu Hermeneutik und Kontext der dafür herangezogenen patristischen Auslegungen zusammengefasst werden müssen. Die Resümees bündeln Erkenntnisse über besondere thematische und kontextuelle Schwerpunkte und Linien der Rezeption des jeweiligen Abschnittes. Das Zwischenfazit am Ende des vorliegenden Bandes fasst darüber hinaus grundlegende Einsichten über die Art und Weise des Umgangs mit dem Ersten Petrusbrief und seinen Teilen zusammen.

Die Forschungsarbeit, die hinter diesem Buch steckt, kann ein Lehrstuhlinhaber mit all seinen Verpflichtungen im Wissenschaftsbetrieb nicht nebenbei ohne Hilfe leisten. Aus der antiken christlichen Literatur waren Tausende von Textstellen zu ermitteln und zu kompilieren, die auf Verse des 1 Petrus Bezug nehmen (oder zumindest Bezug zu nehmen scheinen). Schon 1999 und 2000 haben Michael Mähr, Clemens Maier und Stefan Meier in Tübingen ebenso findig wie akribisch die grundlegende Materialsammlung erstellt. Dieses Dossier hat dann Stefan Wagner in Regensburg aufgrund einer umfassenden Recherche in den digitalen Datenbanken ausgebaut. Die Finalisierung des Manuskripts hat Michaela Hallermayer

3 Das Buch wurde am 17. Juli 2008 (gemeinsam mit einer anderen Arbeit) mit dem vom Bayerischen Ministerpräsidenten gestifteten und mit 15.000 Euro dotierten Wissenschaftspreis „Papst Benedikt XVI.“ ausgezeichnet. Besonders hervorzuheben ist auch ein Panel der *Society of Biblical Literature,* auf das der Beitrag: M.M. Mitchell, A Guidebook to the Frontier of Patristic Interpretation of the New Testament, in: ThLZ 135 (2010) 121–129 zurückgeht. Weitere Rezensionen: M.J. Edwards, Reviews in Religion and Theology 15 (2008) 614–616; C. Stenschke, Neotestamentia 42 (2008) 394–397; F.W. Horn, ZRGG 61 (2009) 186–188; T. Witulski, Religious Studies Review 35 (2009) 267; R. Ceulemans, Byzantion 80 (2010) 556f; D. Lanzinger, BZ NF 54 (2010) 288–289.

mit Unterstützung von Annemarie Leitner, Maria Rudolfer, Judith König und Jennifer Randall besorgt.

Das Konvolut enthält zahlreiche Quellentexte, die noch nicht in eine moderne Sprache, und andere, die zumindest nicht ins Deutsche übersetzt waren. Wo mir der Sinn obskur oder vieldeutig erschien, war mir die philologische Expertise von Kollegen und Mitarbeitern eine große Hilfe. Besondere Erwähnung verdienen Martin Kaiser, Stefan Rütz und Maxi Wandtner. In vielfältiger Hinsicht und auf vorbildliche Weise haben mich auch meine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter Michaela Hallermayer, Martina Hartl, Thomas Karmann und Michael Pilarski unterstützt. Die Kollegen, mit denen ich über einzelne Fragen diskutiert habe, sind so zahlreich, dass ich sie hier nicht alle nennen kann, ohne vielleicht den einen oder die andere zu vergessen. Deshalb erwähne ich namentlich nur meine beiden Mitherausgeber Tobias Nicklas und Joseph Verheyden, die dem Band vorzügliche pränatale und mäeutische Dienste geleistet haben, sowie Harald Buchinger, dem ich wertvollen Rat in liturgiegeschichtlichen Fragen verdanke. Dass für alle verbliebenen Fehler und Unzulänglichkeiten keine der genannten Personen, sondern allein der Unterzeichnende die Verantwortung trägt, versteht sich von selbst.

Ein spezielles Dankeswort verdient Kurt Niederwimmer für die großartige Idee und Initiative zu dem Projekt eines *Novum Testamentum Patristicum*. Leider konnten drei seiner Mitstreiter, Carl Andresen, Gerhard May und Basil Studer, das Erscheinen des Bandes nicht mehr erleben. Dies gilt auch für Nobert Brox, dessen Regensburger Lehrstuhl ich im Jahre 2001 übernehmen durfte. Große Teile dieses Buches entstanden im selben Raum und hoffentlich auch in demselben Geist und Verstand, in dem mein Vorgänger vor über dreißig Jahren seinen Kommentar zum Ersten Petrusbrief für den *Evangelisch-Katholischen Kommentar* geschrieben hat.

Regensburg, 1. August 2014 Andreas Merkt
Fest „Petrus in Ketten"!

Einleitung

Karl Staab hat im Jahre 1924 formuliert:

> Es hatten die kath. Briefe in der alten Exegese das gleiche Schicksal wie so manches stille Blümlein, das verborgen im Grase blüht, während Rose und Lilie von allen bewundert werden.[4]

Der Würzburger Exeget musste es wissen. Er selbst hat die bis heute maßgebliche Studie über die griechischen Katenen zu den Katholischen Briefen verfasst. Keine Rose also und keine Lilie finden sich unter den Katholischen Briefen. Sie blühten im Verborgenen und wurden keinesfalls von allen bewundert. Dieses Urteil schließt auch den ersten Petrusbrief ein. In der Tat fristete dieses Schreiben lange Zeit ein Mauerblümchendasein.

Ein Grund dafür liegt in der verwickelten Vor- und Frühgeschichte des neutestamentlichen „Kanons“ und speziell der Entstehung des Corpus der Katholischen Briefe, die im Folgenden dargestellt wird (1). Weitere Abschnitte der Einleitung widmen sich der Rolle des Briefes in den frühesten Handschriften (2) und den antiken Liturgien (3). Den Abschluss bildet ein Überblick über die Rezeptions- und Auslegungsgeschichte bis zum frühen Mittelalter, der freilich eher formal bleibt (4). Die thematischen Schwerpunkte der Auslegung und Rezeption werden sinnvollerweise erst in einem Gesamtresümee am Ende des zweiten Teilbandes beschrieben.

1. Der Erste Petrusbrief und der „Kanon“ der Katholischen Briefe

In einem Brief an Paulinus von Nola zählt Hieronymus nach einem Durchgang durch das Alte Testament die Schriften des Neuen auf. Zuerst nennt er „Matthäus, Markus, Lukas und Johannes, dieses erhabene Viergespann des Herrn“, dann den heiligen Paulus, der an „sieben Kirchen“ geschrieben habe, sowie die Apostelgeschichte. Darauf schreibt er (bevor er abschließend noch die Apokalypse des Johannes erwähnt):

4 Staab, Griechische Katenenkommentare, 353.

> Die Apostel Jakobus, Petrus, Johannes und Judas haben an die Kirchen sieben knapp gehaltene, aber geheimnisvolle Briefe gerichtet, die gleichzeitig kurz und lang sind, kurz im Ausdruck, inhaltsreich in ihren Gedanken. Selten mag sich jemand finden, dem ihre Lektüre nicht allerhand Rätsel aufgäbe.[5]

Unser Briefschreiber bezeugt hier um 394 den Umfang und Aufbau des neutestamentlichen Kanons, wie er sich im vierten Jahrhundert weitgehend – auf die Ausnahme der syrischen Kirche komme ich noch zu sprechen – durchgesetzt hat. Der erste Petrusbrief zählt hier zu einer Gruppe von sieben Briefen, die Hieronymus an anderer Stelle bereits mit einer zu seiner Zeit eingebürgerten Bezeichnung versehen hatte: die „Katholischen Briefe".[6]

Es hatte, so scheint es, eine Weile gedauert, bis diese sieben Briefe sich zu einem solchen Corpus konfigurierten.[7]

1.1 Die Anfänge des Corpus der Katholischen Briefe bis etwa 300

Am Anfang der Entwicklung stehen wohl 1 Pt und 1 Joh. Lietzmann geht sogar so weit, von einem „Keim", „Stamm" oder „Urkanon" der Katholischen Briefe zu sprechen.[8] Diese These stützt sich zunächst auf eine Auskunft des Eusebius von Cäsarea über Papias von Hierapolis (gest. um 140). Nachdem der Kirchenhistoriker referiert hat, was Papias über Markus und Matthäus zu sagen wusste, schreibt er: „Er [Papias] berief sich auch auf Zeugnisse aus dem ersten Johannesbrief und dem ersten Petrusbrief."[9] Ob Papias 1 Pt bereits im Verbund mit 1 Joh vor-

---

5 Hieronymus, *ep.* 53,9 (CSEL 54, 462–463). Dieses Zitat wird in vielen lateinischen Bibelhandschriften als Prolog zu den Katholischen Briefen verwendet. Auch der Kommentar des (Ps.-) Hilarius beginnt damit, der es seinerseits schon im Kommentar des irischen Anonymus vorgefunden hat.

6 So in *vir. ill.* 2,2 (Ceresa-Gastaldo 74). Vgl. auch Athanasius, *ep. fest.* 39: „sieben sogenannte katholische Briefe der Apostel"; so in der griechischen Version nach S. Sakkos 180 und der koptischen des MS IFAO nach R.-G. Coquin 25; vgl. Markschies, Haupteinleitung, 161; zudem Synode von Laodicaea, *can.* 59: „die sieben katholischen Briefe" (Joannou 155, 7–8) und auch schon Eusebius, *h.e.* 2,23,24–25 (GCS 9/1, 174).

7 Die Arbeiten zur Kanongeschichte, die en passant auch die Katholischen Briefe behandeln, sind zu zahlreich, um sie hier alle aufzulisten. Ich nenne hier nur einige, denen sich auch ältere Literatur entnehmen lässt: Markschies, Haupteinleitung, 1–180; McDonald/Sanders, Canon Debate; Aragione u. a., Le canon; Metzger, Kanon.

8 Vgl. Lietzmann, Bücher, 86 (Stamm, Keim) und ibid., 88 (Urkanon). – Es stellt sich freilich die von Martin Hengel aufgeworfene Frage, ob eine Überlieferung von 1 Joh ohne 2 und 3 Joh vorstellbar ist. Vgl. Hill, Johannine Corpus, bes. 459–464, der erstaunlicherweise nicht auf Hengel, Die johanneische Frage, rekurriert. In der patristischen Rezeption begegnet jedenfalls 2 Joh (nicht aber 3 Joh, wie Hill irrtümlich angibt) erst bei Irenäus von Lyon. Mutschler, Corpus Johanneum, geht auf diese Überlieferungsfrage nicht ein.

9 Eusebius, *h.e.* 3,39,17 (GCS 9/1, 292). Erwähnt seien hier auch die sehr weitgehenden Hypothesen von Amphoux in: Id./Bouhot, Lecture liturgique, 308–332. Demnach deuten das Zeugnis des Papias über Markus in Verbindung mit Aussagen des Briefes des Clemens von Alexandrien über das „geheime Markusevangelium", den Amphoux für echt hält, darauf hin, dass 1 Pt

gelegen hat, lässt sich nicht entscheiden. Auch kann man aus der Bezeichnung πρῶτερα ἐπιστολή[10] nicht schließen, Papias habe bereits einen zweiten Petrusbrief gekannt. Vielleicht hat Eusebius nur die Nomenklatur seiner Zeit rückprojiziert.

Der Befund zu Papias bestätigt sich auch bei Irenäus von Lyon, der weder Jak noch Jud noch 2 Pt, wohl aber 1 Pt und 1 Joh sowie nun auch 2 Joh zitiert.[11]

Noch Origenes rechnet in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts (neben der Mehrheit der Paulinen) nur 1 Pt und 1 Joh zu den fraglos echten apostolischen Briefen, jedenfalls wiederum nach dem Zeugnis des Eusebius:

> Im fünften Buch seines Kommentars zum Johannesevangelium äußert sich Origenes über die Briefe der Apostel also: „Paulus […] schrieb keineswegs an alle Gemeinden, die er unterwiesen hatte, ja er richtete auch an die, welchen er schrieb, nur einige Zeilen. Petrus, auf den die Kirche Christi gebaut ist, welche von den Toren der Hölle nicht überwältigt werden wird, hat nur einen allgemein anerkannten Brief hinterlassen. Er mag noch einen zweiten hinterlassen haben, doch wird derselbe bezweifelt. Johannes endlich, der an der Brust Jesu gelegen, hinterließ ein Evangelium […]. Er schrieb die Apokalypse […]. Auch hinterließ er einen Brief von ganz wenigen Zeilen. Auch noch einen zweiten und dritten Brief mag er geschrieben haben, dieselben werden jedoch nicht allgemein als echt anerkannt. Beide Briefe zählen indes keine hundert Zeilen.“[12]

Zum Corpus der Katholischen Briefe gehören also sicher nur 1 Pt und 1 Joh, unsicher sind 2 Pt sowie 2–3 Joh. Ein paar Jahre später, in den Homilien zu Josua, scheint Origenes diesen Kreis bereits erweitert zu haben. Dort zählt er zu den Schriften des Neuen Testamentes: zwei Briefe des Petrus, jeweils einen von Jakobus und Judas sowie „Briefe“ des Johannes, wobei aus anderen Schriften des Origenes deutlich wird, dass er deren drei kennt.[13] Es spricht jedoch einiges dafür, dass Rufinus bei

---

ursprünglich als Vorwort zu Markus (ähnlich wie Jak als Praefatio zu einer Sammlung von Herrenworten) verfasst, dann aber davon getrennt und in eine andere literarische Gattung gewandelt wurde. Nach Schlosser, Épîtres Catholiques, 8 n. 27 müsste die Trennung vom Evangelium schon zu Beginn des 2. Jahrhunderts erfolgt sein, da sich bereits Polykarp nach dem Zeugnis des Eusebius, *h.e.* 4,14,9 (GCS 9/1, 334) auf 1 Pt berufen habe. Ich kann mich Schlosser nur anschließen, wenn er speziell im Blick auf Amphoux bemerkt: „… la part de l’hypothèse est grande“ (ibid. 9). Mit Schlosser ziehe ich es deshalb vor, mich auf die sicheren Hinweise in der antiken christlichen Literatur sowie auf Daten aus der handschriftlichen Überlieferung zu stützen.

10 So auch Eusebius, *h.e.* 4,14,9 (GCS 9/1, 334) über Polykarp von Smyrna: „In seinem erwähnten, noch erhaltenen Brief an die Philipper beruft sich Polykarp einige Male auf den ersten Brief Petri“. Vgl. Schlosser, Épîtres Catholiques, 9.

11 Vgl. Blanchard, Aux sources du canon; Mutschler, Irenäus als johanneischer Theologe.

12 Eusebius, *h.e.* 6,25,7–10 (GCS 9/2, 576–578). Zur Authentizität dieses Origenes-Zitats bei Eusebius vgl. Grünstäudl, Petrus Alexandrinus, 53–54.

13 Origenes, *hom. in Jos.* 7,1 (SC 71, 196). Für 1–3 Joh vgl. das Origeneszitat bei Eusebius, *h.e.* 6,25,10 (im Haupttext zitiert).

seiner Übersetzung eine ursprünglich wohl anders lautende Aufzählung den Verhältnissen seiner Zeit angepasst hat.[14]

Schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts war bei Clemens von Alexandrien ein erweiterter Kreis Katholischer Briefe begegnet. Wiederum ist Eusebius von Cäsarea unser Gewährsmann:

> In den Hypotyposen gibt Clemens, um es kurz zu sagen, gedrängte Auslegungen der ganzen Bibel, ohne die unbestrittenen Schriften wie den Brief des Judas und die übrigen Katholischen Briefe (καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς), den Brief des Barnabas und die sogenannte Petrusapokalypse zu übergehen.[15]

Tatsächlich hat Clemens neben Judas auch 1 und 2 Joh sowie 1 Pt kommentiert.[16] Vermutlich haben diese Briefe ihm bereits als eine Textgruppe vorgelegen.

Noch zur Zeit des Eusebius, also um 300, hat sich die Siebenergruppe nicht durchgesetzt.[17] Unsicher sind bei ihm noch Judas und Jakobus. Über diese schreibt er im zweiten Buch seiner Kirchengeschichte im Anschluss an den Bericht über Leben und Tod des Jakobus:

> Von Jakobus soll der erste der sogenannten Katholischen Briefe verfasst sein. Doch ist zu bemerken, dass er für unecht gehalten wird. Denn nicht viele von den Alten haben ihn und

---

14 Zwar halten die meisten modernen Forscher die Übersetzung der Josua-Homilien für zuverlässig; vgl. zuletzt allgemein Grappone, Omelie origeniane. Sie stützen sich dabei auf Rufins eigene Aussage, er habe die Predigten zu Josua einfach so übersetzt, wie er sie vorgefunden habe: *Simpliciter ut invenimus, et non multo cum labore transtulimus* (Hammond-Bammel 861). Auch wenn diese Aussage durch die philologischen Analysen von Annie Jaubert für ihre SC-Edition des Textes (SC 71bis, 68–82) weitgehend bestätigt erschien, so trifft sie doch auf die kanonrelevante Passage eher nicht zu. Mehrere Punkte lassen nämlich Zweifel aufkommen, ob Origenes selbst schon ein Siebenercorpus im Blick hatte. Neben den oben zitierten, anders lautenden Aussagen in seinem Kommentar zum Johannesevangelium fallen Differenzen zwischen der griechischen und der lateinischen Origenesüberlieferung auf: Während die lateinischen Texte von *princ.* 2,5,135 (SC 252, 298) vom „ersten" Petrusbrief sprechen, beziehen sich die griechischen Texte immer auf „den" Petrusbrief im Singular. Ein Zitat aus 2 Pt findet sich nirgendwo in den erhaltenen griechischen Origenestexten, wohingegen der lateinische Text der *hom. in Lev.* (4,4,18: SC 286, 170) 2 Pt 1,4 zitiert und diesen Text sogar Petrus zuschreibt, obwohl Origenes an der Authentizität von 2 Pt in seinem Johanneskommentar noch gezweifelt hatte. Dass die „Kanonliste" des Origenes erst auf Rufins Konto geht, legt sich noch durch eine weitere Beobachtung nahe: In *hom. in Jos.* 7,1 (SC 71, 196) erscheinen die Autoren der katholischen Briefe in einer außergewöhnlichen Reihenfolge (Petrus, Jakobus, Judas, Johannes), die nur eine einzige Parallele in der Kanongeschichte hat: Rufins Liste in *symb.* 35 (CCL 20, 171). Speziell für Zweifel an Rufins Überlieferungstreue vgl. auch Grünstäudl, Petrus Alexandrinus, 59–67. Zu Origenes vgl. auch Kalin, Re-Examining, 274–282, und Nienhuis, Not by Paul alone, 52–63.

15 Eusebius, *h.e.* 6,14,1 (GCS 9/2, 548–550).

16 Vgl. Clemens von Alexandrien, *Adumbrationes in Epistolas Catholicas.*

17 Zu Eusebius vgl. Kalin, New Testament Canon, 386–404; Nienhuis, Not by Paul Alone, 63–69; Markschies, Haupteinleitung, 70–71; Baum, Der neutestamentliche Kanon, 307–347; id., Kanonkriterium, 97–110; Junod, Construction, 173–179; Le Boulluec, Écrits, 153–165.

> den sogenannten Judasbrief erwähnt, der ebenfalls zu den so bezeichneten Katholischen Briefen gehört. Doch ist uns bekannt, dass auch diese beiden Briefe wie die übrigen in den meisten Kirchen öffentlich verlesen worden sind.[18]

Dieselbe Unterscheidung nimmt er auch im dritten Buch vor:

> Es dürfte am Platze sein, hier die erwähnten Schriften des Neuen Testamentes zusammenzufassen. An die erste Stelle ist die heilige Vierzahl der Evangelien zu setzen, an welche sich die Apostelgeschichte anschließt. Nach dieser sind die Briefe des Paulus einzureihen. Sodann ist der sogenannte erste Brief des Johannes und in gleicher Weise der des Petrus für echt zu erklären. Zu diesen Schriften kann noch, wenn man es für gut hält, die Offenbarung des Johannes gezählt werden, über welche verschiedene Meinungen bestehen, die wir bei Gelegenheit angeben werden. Die erwähnten Schriften gehören zu den anerkannten. Zu den bestrittenen aber, welche indes gleichwohl bei den meisten in Ansehen stehen, werden gerechnet der sogenannte Jakobusbrief, der Brief des Judas, der zweite Brief des Petrus und der sogenannte zweite und dritte Johannesbrief, welche entweder dem Evangelisten oder einem anderen Johannes zuzuschreiben sind.[19]

Was Eusebius über Papias, Clemens und Origenes berichtet und für seine eigene Zeit bezeugt, lässt sich also folgendermaßen zusammenfassen: 1 Pt und 1 Joh bilden den am frühesten bezeugten und um 300 allgemein akzeptierten Kern der Katholischen Briefe. Sie gelten als echt[20] und sind anerkannt[21]. Diesen Schriften gesellen sich schon bei Clemens von Alexandrien weitere hinzu. Die Sammlung der sieben Briefe bezeugt vielleicht erstmals Origenes (falls die relevanten Texte nicht von Rufinus überarbeitet wurden), spätestens aber Eusebius. Die fünf später hinzugefügten werden zwar zur Zeit des Eusebius (in ihrer Echtheit zumindest teils) bestritten[22], werden aber in den meisten Kirchen öffentlich verlesen[23] und stehen bei den meisten in Ansehen. Außerdem hat man teilweise eine Zeitlang auch weitere Briefe wie den Barnabasbrief und die beiden Clemensbriefe zu diesem Corpus gezählt.

Es ist nun wichtig zu sehen, dass Eusebius selbst sich skeptisch über die Siebenbriefsammlung und ihre Zugehörigkeit zum Neuen Testament äußert – er spricht

---

18 Eusebius, *h.e.* 2,23,24–25 (GCS 9/1, 174).

19 Eusebius, *h.e.* 3,25,1–3 (GCS 9/1, 250–252). Vgl. auch Eusebius, *h.e.* 3,3,1–7 (GCS 9/1, 188–190), wo er 2 Pt als nicht zum (Neuen) Testament gehörig beurteilt (ἐνδιαθήκων), aber zugibt, dass andere ihn für nützlich halten und deshalb zu den übrigen Schriften zählen.

20 Vgl. Eusebius, *h.e.* 3,25,6 (GCS 9/1, 252): ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους.

21 Eusebius, *h.e.* 3,25,3 (GCS 9/1, 250): καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις und *h.e.* 3,25,6 (GCS 9/1, 252): ἀνωμολογημένας.

22 Vgl. z. B. Eusebius, *h.e.* 2,23,24 (GCS 9/1, 174): νοθεύεται (Jak) und *h.e.* 3,25,3 (GCS 9/1, 250–252): ἀντιλεγομένων (u. a. Jak, Judas, 2 Pt und 2–3 Joh). Zu den Differenzierungen bei Eusebius vgl. Junod, Eusèbe, 176–177; Kalin, New Testament, 386–404; Markschies, Haupteinleitung, 70–71.

23 Vgl. Eusebius, *h.e.* 2,23,25 (GCS 9/1, 174): ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις.

(im Blick auf den Jakobusbrief und die vier kleineren) distanzierend von den „sogenannten" Katholischen Briefen. Dieses Corpus war also zu seiner Zeit noch nicht allgemein akzeptiert. Derartige Zweifel und Vorbehalte scheinen sich in den meisten Kirchen in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts verflüchtigt zu haben.

1.2 Die Durchsetzung des Siebenercorpus ab dem vierten Jahrhundert

In einer um 350 gehaltenen Taufkatechese rechnet Cyrill von Jerusalem „die sieben katholischen Briefe, nämlich des Jakobus und Petrus, Johannes und Judas"[24] zu den „göttlich inspirierten Schriften".[25] Kurz darauf, im Jahre 367, zählt auch Athanasius in seinem 39. Osterfestbrief an die Alexandria unterstehenden Kirchen die „sieben katholischen Briefe" zu den „Schriften des Neuen Testaments".[26] Die Tatsache, dass diese „Kanonisierung" der Durchsetzung der nizänischen gegen die homöische Theologie diente, dürfte ihr auch eine Vorbildfunktion für andere nizänisch orientierte Kirchen verliehen haben.[27] Denn obwohl kleinasiatische Theologen wie Methodius von Olympus um 300 in Lykien und die Kappadokier Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa noch um 370–380 in ihren Schriften nur die drei großen Briefe zitieren – wie kurz darauf auch Johannes Chrysostomus in Antiochia und Konstantinopel –, bezeugen mehrere Quellen auch in Kleinasien gegen Ende des 4. Jahrhunderts einen Siebenbriefkanon, wie ihn ja auch schon Eusebius (wenn auch kritisch) für die meisten Kirchen bezeugt hatte. Gregor von Nazianz, obwohl er selbst nur auf die drei großen Briefe rekurriert, listet um 380 in einem dogmatischen Gedicht die sieben Katholischen Briefe unter den authentischen Schriften des „neuen Geheimnisses" auf.[28] Auch die (nur ungenau datierbare) Synode von Laodizea (zwischen 325 und 430) kanonisiert die Siebenergruppe.[29] Auch der aus Palästina stammende Bischof Epiphanius von Salamis auf Zypern zählt um 377 in seinem *Arzneikästlein gegen die Häresien* „die Katholischen Briefe des Jakobus und Petrus und Johannes und Judas" zu den „göttlichen Schriften".[30] Allerdings schreibt noch um 392 Gregors Vetter Amphilochius von Ikonium: „Von den Katholischen Briefen sagen einige,

---

24 Cyrill von Jerusalem, *cat.* 4,36 (Reischl/Rupp 130–131); dt. Ü.: Markschies, Haupteinleitung, 158.

25 Cyrill von Jerusalem, *cat.* 4,33 (Reischl/Rupp 124), dt. Ü.: Markschies, Haupteinleitung, 156. Zur Datierung vgl. Drijvers, Cyril of Jerusalem, 54–57.

26 Athanasius, *ep. fest.* 39; dt. Ü.: W.-K. Plisch in: Markschies, Haupteinleitung, 161; für Literatur und die Textausgaben vgl. ibid. 158–159.

27 Zum kirchenpolitischen Hintergrund vgl. Brakke, Canon Formation, 395–419; Martin, Athanase, 694–707; Markschies, Theologie, 224–228.

28 Gregor von Nazianz, Carmina I/1: Carmen *Dogmaticum* 12 (PG 37, 472–473 bzw. Joannou 2, 229–231; dt. Ü.: Markschies, Haupteinleitung, 169–170. Vgl. Gallay, Bible, 313–334.

29 *Canon* 59 (Joannou 155). Zur Unsicherheit der Datierung vgl. Markschies, Theologie, 222. Literaturhinweise und dt. Ü. bei Markschies, Haupteinleitung, 128–129.

30 Epiphanius von Salamis, *haer.* 76,21 (GCS 31, 369); dt. Ü.: Markschies, Haupteinleitung, 169.

man müsse sieben annehmen, andere nur drei, nämlich je einen von Jakobus, Petrus, Johannes.“[31]

Dieser Befund lässt sich auf zweifache Weise erklären. Entweder ist man in Kleinasien erst im Laufe des 4. Jahrhunderts von einem Dreiercorpus zu einer Siebenersammlung übergegangen. Oder aber das Zitierverhalten der Theologen spiegelt nicht den in den Gemeinden gebräuchlichen „Kanon“.[32] Philologisch und historisch begründete Zweifel an der „Authentizität“ der kleineren Briefe, wie sie schon Origenes und Eusebius (freilich beide auch bezüglich des Jakobusbriefes) geäußert hatten, könnten die fehlende oder spärliche Rezeption dieser Schriften durch die Theologie begründen – und damit auch die Spannung zu der von Eusebius für die meisten Kirchen bezeugten Praxis, alle diese Schriften öffentlich zu verlesen.[33]

Für das ausgehende 4. und frühe 5. Jahrhundert ist das Siebenbriefcorpus jedenfalls auch für den Westen bezeugt,[34] durch Filastrius von Brescia (um 385)[35], durch Augustinus[36] und die afrikanischen Synoden (Hippo 393 und Karthago 397),[37] durch Rufinus von Aquileia in seiner *Expositio Symboli* um 400,[38] Innozenz I. in Rom in seinem Brief an Exsuperius von Toulouse (405)[39] und das zweite Kapitel des sogenannten *Decretum Gelasianum,* das um 400 entstanden sein dürfte.[40]

Den Gründen für diese Entwicklung wird die Einleitung zum Jakobusband des NTP nachgehen müssen, da die Frage, wo und weshalb das Siebenercorpus entstand, untrennbar mit der Anerkennung des Jakobusbriefes als einer Schrift verbunden ist,

---

31 Amphilochius von Ikonium, *Seleuc.* 310–313 (PTS 9, 39); zu Datierung und Literatur: Markschies, Haupteinleitung, 170–171.

32 So die mündlich mitgeteilte Vermutung von Niebuhr, der auch eine recht frühe Entstehung des Siebenbriefcorpus annimmt. Vgl. Niebuhr, Epistles, 1086–1092; id., Apostel.

33 Gerade der Fall der Katholischen Briefe würde dann die Bedeutung der institutionellen Kontexte, wie sie Markschies, Theologie, herausgearbeitet hat, eben auch für die Kanonfrage unterstreichen. Nicht alles, was in den Gemeinden als verbindlich gilt, muss auch dem Gelehrten als normativ erscheinen. Interessanterweise erwähnt auch die lateinische Version der *Canones Apostolorum* 85 (Joannou 51–52) nicht wie die griechischen Fassungen alle sieben Briefe, sondern nur einen Brief des Petrus und einen des Johannes; dazu auch Markschies, Haupteinleitung, 128–129.

34 Die relevanten Quellen in französischer Übersetzung hat Wermelinger zusammengestellt: Le canon des latins, 197–210; deutsche Fassungen jetzt bei Markschies, Haupteinleitung, 132–136 (Decretum Gelasianum); 172–174 (Rufinus); 174–177 (Augustinus); 177–178 (Innozenz).

35 Vgl. Filastrius von Brescia, *haer.* 88 (CCL 9, 255).

36 Vgl. Augustinus, *doctr. chr.* 2,13 (CCL 32, 40).

37 Vgl. *Breviarium Hipponense* (CCL 49, 43) (Text, wie er aufgrund des die Entscheidung von Hippo 393 bestätigenden Beschlusses von Karthago 397 in die afrikanische Kanonessammlung aufgenommen wurde; dazu Markschies, Haupteinleitung, 129–131).

38 Vgl. Rufinus, *symb.* 35 (CCL 20, 171).

39 Vgl. Innozenz I., *ep.* 6,7 (Wurm 77–78).

40 *Decretum Gelasianum* 2 (TU 38/4, 28). Mit der Datierung folge ich, wie schon Wermelinger, Le canon des latins, 166–170, den Aufsätzen von Pietri, Synode de Damase, 881–884 (dort auch weitere Lit.) und Ullmann, Gelasius I., 256–259.

welche die Briefe des Petrus und des Johannes ergänzt.[41] Dieser Vorgang ist vermutlich auch in Verbindung mit der „Kanonisierung“ der Apostelgeschichte zu sehen.[42]

1.3 Unterschiede in der Reihenfolge

In den westlichen Kanonlisten erscheint 1 Pt meist an erster Stelle, so bei Augustinus (vor den Briefen des Johannes, Judas, Jakobus), bei Rufinus und im *Decretum Gelasianum*.[43] Der wohl im Westen entstandene *Codex Claromontanus* bringt ebenfalls die Petrusbriefe vor Jakobus, Johannes und Judas.[44] Auch Hieronymus nennt etwa 392/3 in *De viris illustribus* noch Petrus, westlicher Ordnung folgend, an erster Stelle. Einige Jahre später lässt er Petrus auf Jakobus folgen. Damit hat er die Reihenfolge übernommen, die im Osten üblich war.

Vielleicht schon Eusebius von Cäsarea,[45] spätestens aber Cyrill von Jerusalem bezeugt die Spitzenstellung des Jakobus vor 1 Pt für das heilige Land, ähnlich Athanasius für Ägypten.[46] Auch die bedeutenden Codices des vierten (*Sinaiticus* und *Vaticanus*) und fünften Jahrhunderts *(Alexandrinus)* bringen diese Gruppe in einer einheitlichen Reihenfolge: Jak, 1–2 Pt, 1–3 Joh, Jud. Für diese Reihenfolge könnte die Anordnung der drei Apostelsäulen in Gal 2,9, wie sie sich in den meisten (nicht allen!) griechischen Handschriften findet, maßgeblich gewesen sein.[47]

Während in der östlichen Tradition die Reihenfolge nicht thematisiert wird, scheint man im Westen ein Problem speziell darin gesehen zu haben, dass Jakobus

---

41 Vgl. dazu die gründliche Studie von Nienhuis, Not by Paul Alone.

42 Vgl. Wall, Unifying Theology, 50.

43 Für Belege siehe die vorhergehenden Fußnoten. Auch Rufins Origenes-Übersetzung erwähnt Petrus vor Jakobus: *hom. in Jos.* 7,1 (SC 71, 196) und *hom. in Gen.* 13 (GCS 6, 115–116).

44 Vgl. Lietzmann, Bücher, 89–91. Lietzmann nimmt an, dass das Kanonverzeichnis des Codex Claromontanus (6. Jh.) die lateinische Version eines griechischen Textes aus dem 3. Jh. bietet. So auch mit Harnack und Zahn und gegen Jülicher: Markschies, Haupteinleitung, 124.

45 So Lietzmann, Bücher, 98, dagegen Schlosser, Épîtres catholiques, 15. Eusebius erwähnt in *h.e.* 2,23,24 (GCS 9/1, 174) „Jakobus, von dem der erste der sogenannten Katholischen Briefe sein soll.“ In *h.e.* 3,25 (GCS 9/1, 104) hingegen zählt er nach der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen erst 1 Joh und dann 1 Pt auf. Den Jakobusbrief rechnet er dort zu den „umstrittenen, jedoch bei den meisten angesehenen“ (GCS 9/1, 104).

46 Dem entspricht auch die Reihenfolge der Katholischen Briefe in den bohairischen Handschriften; die sahidischen hingegen bringen (mit Ausnahme von drei Textzeugen) die Petrusbriefe an erster Stelle und Jakobus erst an vorletzter. Oberägypten blieb in dieser Hinsicht noch länger unabhängig von der Vorgabe des Athanasius; vgl. Schüssler, Die Katholischen Briefe, XXXI und XXXIII–XXXIV.

47 Vgl. z. B. Lührmann, Gal 2,9 und die katholischen Briefe, 71. – Der *Codex Claromontanus,* der die Katholischen Briefe in der Reihenfolge 1–2 Pt, Jak, 1–3 Joh, Jud bringt, hat zwar konsequenterweise bei Gal 2,9 auch die Reihenfolge Petrus, Jakobus, Johannes. Allerdings erscheint das Verzeichnis in der Handschrift als „ein Fremdkörper, weil seine Umfangsangaben nicht mit dem tatsächlichen Umfang der biblischen Texte im Claromontanus übereinstimmen“; Markschies, Haupteinleitung, 124. Für Textausgaben, Literatur und eine deutsche Übersetzung der Kanonliste dieses Codex vgl. ibid. 124–126.

dem Apostelfürsten Petrus vorangeht. Jedenfalls bemühen sich die britischen Kommentatoren um eine Erklärung. Beda zum Beispiel erläutert:

> Obwohl in den Apostellisten Petrus und Johannes üblicherweise als erste stehen, wird in diesen [den Katholischen Briefen] Jakobus deshalb an erster Stelle angeführt, weil er die Leitung der Kirche von Jerusalem erhalten hat, wo die Quelle und der Anfang der Verkündigung des Evangeliums stattfand und von wo es sich über die gesamte Welt ausbreitete.[48]

Anschließend verbindet Beda diese Aussage auch mit einem Zitat aus Gal 2,9: Auch Paulus habe durch seine dortige Aufzählung die Würde der *cathedra* von Jerusalem geehrt.

Ähnlich hatte sich schon Ps.-Hilarius geäußert: „Warum steht Jakobus am Anfang? Nicht wegen eines Unterschiedes zwischen den Aposteln, nicht wegen der Reihenfolge der Abfassung, sondern wegen der Würde der Kirche.“[49] Dagegen scheint der Anonymus in der Reihenfolge auch eine innere pädagogisch-didaktische Logik zu entdecken, die dem geistigen Wachstum entspreche:

> Wenn bei der Überlieferung die innere Rangfolge *(intus ordo)* beachtet worden wäre, müsste Petrus an erste Stelle *(prima in ordine)* stehen. Die Reihenfolge aber ist eine des Wachstums *(ordo autem incrementi est),* so dass der Brief des Jakobus an erster Stelle steht, weil zuerst die Laster beseitigt werden müssen, dann wird der Scharfsinn in der Erkenntnis (Anerkennung) Gottes schärfer *(acutior est acies mentis in agnitione Dei)* und gelangt zur Gnade und zum Bekenntnis.[50]

1.4 Der syrische Sonderfall

Einen Sonderfall stellt der Kanon der syrischen Kirche dar. Hier fehlen bis in die Mitte des vierten Jahrhunderts die Katholischen Briefe.[51] Die *Doctrina Addai,* die sich auf den legendären Gründer der syrischen Kirche beruft und im vierten Jahrhundert in Edessa entstanden sein dürfte, nennt für die neutestamentlichen

48 Beda, *in ep. cath.,* prol. (CCL 121, 181).
49 Ps.-Hilarius, *in ep. can.,* praef. (CCL 108B, 53–54).
50 Anonymus, *in ep. cath.*, prol. (CCL 108B, 3).
51 Vgl. das Kanonverzeichnis des Sinai-Codex, *Cod. Syr.* 10 und den Kanon der *Const. App.* 8,47,85. Vgl. Brewer, History, 64–98 und 345–363; Metzger, Early Versions, 4–75; id., Kanon, 209–213; Aland/Juckel, Das Neue Testament in syrischer Überlieferung, 94–103, bes. 96 (zum Fehlen von Anspielungen bei Ephräm und Aphrahat) gegen Bauer, Apostolos, 50, der die Meinung vertritt, die syrischen Autoren des 4. Jh.s (Aphrahat, Ephräm, Liber Graduum) hätten die großen Katholischen Briefe wenigstens gekannt, jedoch nicht als kanonische Schriften. Vgl. ferner Siker, Canonical Status, 311–340 (speziell zu den kleineren Katholischen Briefen); Mali, Canon, 269–282; Williams, Syriac Versions, 143–166 (Lit.).

Lesungen nur die Evangelien, die Paulusbriefe und die Apostelgeschichte.[52] Noch der große Bibelkommentator Theodor von Mopsuestia übergeht sie völlig,[53] ebenso Titus von Bostra.[54] Die syrische Kirche des späten vierten Jahrhunderts hat dann zunächst den Dreierkanon übernommen. Apollinaris von Laodizea, Diodor von Tarsus, Nestorius und Johannes Chrysostomus zitieren von den Katholischen Briefen nur Jak, 1 Pt und 1 Joh.[55] In die „syrische Vulgata", die im fünften Jahrhundert entstandene Peschitta, die in allen syrischen Kirchen bis heute einen quasi amtlichen Status besitzt, wurden zunächst nur die drei großen Katholischen Briefe aufgenommen.[56] Dem entspricht auch noch der Schriftgebrauch bei Theodoret von Cyrus, der Mitte des fünften Jahrhunderts nur den Dreibriefkanon benutzt.

Erst durch die Bearbeitungen des Monophysiten Philoxenus von Mabbug *(Philoxeniana)* im sechsten Jahrhundert und des Thomas von Harqel im siebten *(Harklensis)* gelangt der Siebenbriefkanon in die syrische Bibel.[57] Entsprechend werden von den Autoren des 6./7. Jahrhunderts, allen voran Severus von Antiochien auch die kleineren Katholischen Briefe zitiert. Freilich hält die ostsyrische nestorianische Kirche bis zum heutigen Tag an der Peschitta-Version des Neuen Testaments fest.[58]

Die heftig debattierte Frage, ob es schon vor der Peschitta eine syrische Übersetzung der Katholischen Briefe gegeben hat, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Bislang wurde in der Diskussion, soweit ich sehe, jedoch eine nicht unbedeutende Quelle übergangen. Egeria berichtet über die Liturgie in der

52 Vgl. Desreumaux, Das Neue Testament, 233–248, bes. 236–238 und 247–248; ibid. 236 der § 88 in dt. Übersetzung; Howard, Teaching of Addai, 93 (engl.), 92 (syr.); dt. Ü.: Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons 1, 373. Ähnlich kann man auch den nicht ganz klaren Canon 10 der etwa zeitgenössischen *Didascalia Addai* verstehen, die in der jakobitischen, melkitischen und nestorianischen Kirche gleichermaßen apostolische Geltung genoss; vgl. dazu Rouwhorst, Les lectionnaires syriaques, 109–110. Syr. Text: Cureton, Ancient Syriac Documents, 24–35. Für den Hintergrund: Witakowski, Origin, 161–171.

53 Nach Leontius von Byzanz (6. Jh.), *Nest. et Eut.* 3,12–13 (PG 86/1, 1365C) hat er sie nicht als kanonisch anerkannt; ähnlich Ischodad von Merw in der Einleitung zu seinen Erläuterungen zu den drei Katholischen Briefen der Peschitta, vgl. Gibson, Commentaries, 49 (syr.) und 36 (engl.). Bei Ischodad, einem Nestorianer, der kurz vor der Mitte des 9. Jh.s Bischof von Haditha am Tigris war, wird die vorbildhafte Funktion Theodors für den Kanon der nestorianischen Kirche deutlich.

54 Vgl. z. B. Bauer, Apostolos, 59.

55 Vgl. z. B. Bauer, Apostolos, 62–65. Dies spiegelt auch die Johannes Chrysostomus zugeschriebene *Synopsis Veteris et Novi Testamenti* wider, deren Aufzählung der neutestamentlichen Schriften mit τῶν καθολικῶν Ἐπιστολαῖς τρεῖς endet (PG 56, 317).

56 Zur Peschitta vgl. Williams, The Syriac Versions, 150–152. Den *terminus ante quem* für die Entstehung der Peschitta dürfte die Kirchenspaltung nach dem Konzil von Chalkedon im Jahr 451 bilden, da diese Übersetzung von den getrennten Kirchen gleichermaßen als autoritativ anerkannt wird.

57 Vgl. Aland/Juckel, Das Neue Testament in syrischer Überlieferung, 94–104 und Mali, Canon, 275–276.281; kritisch zur Aufnahme in die Philoxeniana aber: Aland, Bibelübersetzungen, 193.

58 Zu den Versionen nach der Peschitta vgl. Williams, The Syriac Versions, 152–155.

Osteroktav: „Weil die Lesungen, die in der Kirche verlesen werden, griechisch gelesen werden müssen, steht immer jemand da, der sie wegen des Volkes ins Syrische übersetzt."[59] Nun entstammten zu dieser Zeit jedoch zwei dieser Lesungen 1 Pt und 1 Joh (s. u. 3.4). Da diese Lesetexte jedes Jahr wiederkehrten, kann man wohl annehmen, dass sie nicht immer neu ad hoc übersetzt wurden, sondern zumindest im 4. Jahrhundert schon in einer syrischen Version niedergeschrieben wurden. Damit war ein erster Schritt vollzogen. Die Jerusalemer Liturgie, an der gerade in der Osterwoche zahlreiche syrische Pilger teilnahmen, dürfte so einen Anstoß nicht nur zur Übersetzung der (großen) Katholischen Briefe, sondern überhaupt zu ihrer Aufnahme in den Kanon der syrischen Kirche gegeben haben.

1.5 Der Ort der Katholischen Briefe im Neuen Testament

Der Ort der Katholischen Briefe im Neuen Testament konnte variieren.[60] Meist folgte diese Briefgruppe jedoch, wie es auch Hieronymus bezeugt, unmittelbar auf die Apostelgeschichte.[61] In manchen Codices erscheinen die Katholischen Briefe mit der Apostelgeschichte als eine Einheit, der sogenannte *Praxapostolos.*[62] Diese Verbindung der Apostelgeschichte mit den Katholischen Briefen war vielleicht nicht erst ab dem ausgehenden vierten Jahrhundert die Regel.[63] Da die bedeutenden Manuskripte des 4./5. Jahrhunderts, die diese Gruppierung bringen, voneinander unabhängig sind und außerdem mehrere Manuskripte den Praxapostolos allein, ohne andere neutestamentliche Schriften bezeugen,[64] kann man annehmen, dass diese Zusammenstellung auf ältere Vorbilder zurückgeht.[65]

Veränderlich war jedoch der Ort des Praxapostolos: Im *Sinaiticus* folgt er auf die paulinischen Briefe.[66] Im *Vaticanus* und *Alexandrinus* steht er zwischen den Evangelien und den Paulusbriefen;[67] diese Reihenfolge bezeugen auch Athanasius in seinem Osterfestbrief des Jahres 367[68] und die Synode von Laodizea (zwischen

59 *Itin. Eger.* 47,4 (SC 296, 312–313).

60 Vgl. Berger, Vulgate, 339–341; Gregory, Textkritik des Neuen Testamentes 2, 850–854; von Soden, Die Schriften des Neuen Testaments 1, 1650–1651; Thiele, Epistulae Catholicae, 4.

61 S.o. unter 1.

62 Zum Praxapostolos als einer der vier grundlegenden Sammlungseinheiten des Neuen Testaments vgl. Trobisch, Endredaktion des Neuen Testaments, 40–42. Der Praxapostolos, im *Novum Testamentum Graece* mit dem Buchstaben *a* bezeichnet, liegt in 655 Handschriften vor (zum Vergleich: die Paulusbriefsammlung in 779). Vgl. Aland, Text des Neuen Testaments, 91.

63 Vgl. Trobisch, Endredaktion, 43–58.

64 Vgl. Aland, Text des Neuen Testaments, 91.

65 Vgl. Schlosser, Épîtres Catholiques, 17.

66 Vgl. Trobisch, Endredaktion, 38–41. So auch Hieronymus in dem Brief an Paulinus (s. o. Anm. 5), und Eucherius von Lyon, *instr.* 1 (CCL 66, 77–184); vgl. bes. *inst.* 1, 1626–1747 (CCL 66, 176–183).

67 Weitere Beispiele bieten die Handschriften $\Delta^{B}\Phi\Omega^{DW}$.

68 Athanasius, *ep.* 39,7–9 (SQS 8/2, 44) = ΛΘ, 23–26 (Sakkos 56,5–57,3). Vgl. Aragione, La Lettre festale, 39, 197–219 (Lit.). Siehe auch Anm. 26 und 27.

325 und 430)[69]. Dem entspricht auch die Ordnung, in der die neutestamentlichen Schriften in Rufins Übersetzung der Josuahomilien des Origenes genannt werden.[70] Manchmal wird auch noch die Apokalypse des Johannes zwischen den Praxapostolos und die Paulinen geschoben.[71]

Bei Augustinus und vielleicht auch im fragmentarischen *Codex Bezae Cantabrigiensis* aus dem vierten oder frühen fünften Jahrhundert begegnet der Praxapostolos in umgekehrter Reihenfolge: Die Apostelgeschichte folgt hier auf die Katholischen Briefe.[72]

Daneben kam aber auch, vor allem im lateinischen Westen, schon früh die uns geläufige Anordnung vor, in der die Paulinen auf Apg folgen und sich erst dann die Katholischen Briefe und Offb anschließen.[73]

1.6 Die Bezeichnung „katholisch“ und die Siebenzahl

Es lässt sich nicht bestimmen, wann die Bezeichnung Katholische Briefe erstmals im technischen Sinne auftaucht. Fest steht nur, dass sie sich offenbar um 300 durchgesetzt hatte. Eusebius von Cäsarea spricht mehrmals von den „sogenannten“ Katholischen Briefen (1.1 und 1.2). Wenn er allerdings in seinen Referaten zu Clemens von Alexandrien und Origenes von Katholischen Briefen spricht, muss offen bleiben, ob er deren Sprachgebrauch wiedergibt oder einfach die Terminologie seiner Zeit rückprojiziert.

Origenes ist der erste, der einzelne Briefe des Siebenercorpus „katholisch“ nennt: 1 Pt und 1 Joh.[74] Vielleicht ist dies bei ihm jedoch noch nicht im Sinne der Zugehörigkeit zu dieser Briefgruppe zu verstehen. Denn in seiner Kanonliste in den *Homilien zu Josua* verwendet er (oder zumindest sein Übersetzer Rufinus)

---

69 Vgl. Anm. 29.

70 Origenes, *hom. in Jos.* 7,1 (SC 71, 196).

71 So in den Handschriften GΩ^{C}.

72 Augustinus, *doctr. chr.* 2,8,13 (CCL 32, 40). Von Augustinus abhängig sind Ildefons von Toledo, *bapt.* 79 (PL 96, 140C); Cassiodor, *compl.* (PL 70, 1321–1422); *inst.* 1,13,1 (Mynors 38); Isidor von Sevilla, *orig.* 6,1,10; 6,2,44–49 = *eccl. off.* 1,12,11–12; 1,11,6 (CCL 113, 14; 10–11); *praef. test.* 11–13. 92–109 (PL 83, 159–160. 176–180); Eugenius von Toledo, *carm.* 59 (PL 87, 394C). Wermelinger, Le canon des latins, 153–196, geht leider nicht auf die Listen der neutestamentlichen Schriften ein. – Der *Codex Bezae* enthält leider eine Lücke, die fast die gesamten Katholischen Briefe umfasst. Erhalten ist lediglich der lateinische Text von 3 Joh 11–15 und die Unterschrift *epistulae iohanis III/explicit.* Unmittelbar darauf folgt die Überschrift der Apostelgeschichte; vgl. Thiele, Epistulae Catholicae, 12*. Da man statt 3 Joh eher Jud erwarten müsste, ist auch nicht auszuschließen, dass die Lücke überhaupt nicht mit dem Corpus der Katholischen Briefe, sondern mit einer anderen Schriftengruppe gefüllt war. – Weitere Beispiele für die Reihenfolge Paul Cath Apg Apk: Innozenz I. von Rom, *ep.* 6,7 (PL 20, 502A); Dionysius Exiguus, *decr. in.* 27 (PL 67, 248B = PL 56, 505A = PL 84, 652B) sowie die Handschriften CΣ$^{TCO(A)}$Λ^{L}XΘ.

73 Vgl. Augustinus, *spec.* (CSEL 12, 1–285); *Breviarium Hipponense* 36 (CCL 149, 43); *Concilia Carthaginiensia* 3,47 (CCL 149, 340); Rufinus, *symb.* 35 (CCL 20, 171) sowie die Handschriften AΔ^{LM}Λ^{H}54(65).

74 Vgl. Origenes, *Jo.* 1,22,138 (SC 120bis, 132) (zu 1 Joh); 6,35,175 (SC 157, 260) (zu 1 Pt).

diese Sammelbezeichnung nicht.[75] Außerdem bezeichnet er auch den *Barnabasbrief* als „katholisch"[76]. Zwar wird dieser schon von Origenes' Vorgänger Clemens von Alexandrien offenbar zu den kirchlich akzeptierten Schriften gezählt, und auch noch der *Codex Sinaiticus* enthält ihn, aber eben nicht zusammen mit den Briefen, sondern (mit dem Hirt des Hermas) in einem Anhang hinter der Offenbarung des Johannes. Entsprechend dürfte „katholisch" bei Origenes nicht mehr als genau dies bedeuten: dass der Brief zu den in der Kirche akzeptierten Schriften gehört. Dies lässt sich aus dem Origenes-Zitat bei Eusebius schließen. Kurz nachdem Origenes dort 1 Pt „katholisch" nennt, charakterisiert er diesen Brief als „anerkannt" (ὁμολογουμένη) im Unterschied zu dem zweiten, „umstrittenen" (ἀμφιβάλλεται).[77]

In diesem Sinne gebraucht auch noch Eusebius selbst das Wort „katholisch". Er betont, dass die Akten, Evangelien, das Kerygma und die Apokalypse, die Petrus zugeschrieben werden, allgemein in der Kirche abgelehnt werden und deshalb nicht zu den „katholischen" Schriften zählen.[78] Für Eusebius selbst scheint die kirchliche Rezeption jedoch wohl nicht das entscheidende Kriterium für das Attribut „katholisch" gewesen zu sein. Denn im Blick auf die fünf Katholischen Briefe, an deren Echtheit er selbst zweifelt, spricht er nur von den „sogenannten" katholischen Briefen – und dies obwohl er zugibt, dass sie in den meisten Kirchen öffentlich verlesen werden (siehe oben 1.1 und 1.2).

In der lateinischen Überlieferung der Katholischen Briefe erscheinen dann die Bezeichnungen „katholisch" und „kanonisch" geradezu austauschbar. Hier trägt Didymus' Kommentar den Titel *In epistolas canonicas brevis enarratio,* während die einzelnen Briefüberschriften das Attribut *catholica* enthalten.[79] Und der um 700 entstandende Kommentar des Ps.-Hilarius führt den Titel: *Tractatus in septem epistolas canonicas.*[80] Der irische Anonymus, dessen Kommentar im Titel von „katholischen" Briefen spricht, erklärt im frühen achten Jahrhundert in der für ihn typischen knappen Art beide Bezeichnungen folgendermaßen:

> [Es ist zu fragen,] ob sie kanonisch sind oder nicht, ob sie katholisch sind. Kanonisch, weil sie eine Richtschnur für die Religion *(regula religionis)* geben. Katholisch, weil sie den sicheren Glauben *(fidem certam)* verkünden.

Mit dem Begriff „katholisch" wurde also wohl ursprünglich vor allem die kirchliche Rezeption und infolgedessen in der weiteren Entwicklung zunehmend auch Orthodoxie und Normativität konnotiert, und dieser Wortsinn dürfte auch die Verwendung des Begriffs als spezifische Sammelbezeichnung der Siebenergruppe beeinflusst haben. Daneben hat wohl jedoch auch noch ein weiterer Sinn des Wortes eine

75 Origenes, *hom. in Jos.* 7,1 (SC 71, 196).
76 Vgl. Origenes, *Cels.* 1,63,9 (SC 132, 250).
77 Vgl. Eusebius, *h.e.* 6,25,8 (GCS 9/2, 578).
78 Vgl. Eusebius, *h.e.* 3,3,1–7 (GCS 9/1, 188–190).
79 Vgl. Didymus, *in ep. can.* (Zoepfl 1.9. u. ö.).
80 S. u. 4.2.

Rolle gespielt. Demnach besagt „katholisch“ hier so viel wie universell: Es handle sich um Briefe, deren Adressatengemeinden als pars pro toto die gesamte kirchliche Gemeinschaft repräsentieren. Diese Bedeutung wird freilich erst durch spätpatristische Autoren wie Leontius von Byzanz[81] im sechsten Jahrhundert und Beda Venerabilis[82] im frühen achten Jahrhundert für diese Briefgruppe geltend gemacht. Es gibt jedoch einen analogen Fall aus der Zeit um 300, der nahelegt, dass dieser Wortsinn auch schon bei der Bezeichnung des Siebenbriefcorpus um 300 im Hintergrund gestanden haben könnte. Eusebius spricht in Bezug auf Dionysius von Korinth von den „katholischen Briefen, die er für die Kirchen verfasst hat“[83]. Von diesen Schreiben unterscheidet er einen Brief, den Dionysius an eine Einzelperson geschrieben hat.[84] „Katholisch“ scheint sich demnach auf die Adressierung des Briefes zu beziehen. Das Wort konnte offenbar kirchenoffizielle Briefe bezeichnen, die an ganze Gemeinden, in der Regel sogar mehrere Gemeinden gerichtet sind.[85] Freilich trifft diese Charakterisierung weder auf 3 Joh noch auf Jud zu.

Wenn auch dieser Sinngehalt für die Bezeichnung der Katholischen Briefe vielleicht eher sekundär war, so weist doch eine andere Eigenschaft dieses Corpus in eine ähnliche Richtung. Man kann nämlich annehmen, dass die Zahl Sieben nicht auf einem Zufall beruht. Immerhin hat es, wie wir gesehen haben, einige Zeit gedauert, bis die Anzahl der Briefe genau diesen Wert erreicht hat.[86] Vermutlich wurde die Abgrenzung des Corpus durch die Zahlensymbolik begünstigt, die auch für die Sendschreiben der Johannesoffenbarung und die Paulusbriefe geltend gemacht wurde. Im *Fragmentum Muratorianum,* das meist um 200 datiert wird, lesen wir nämlich, Paulus habe seine Briefe an sieben Kirchen geschrieben und damit in Wahrheit die eine Kirche gemeint. Darin habe er Johannes nachgeahmt, der, „obgleich er an sieben Kirchen (vgl. Offb 2–3) geschrieben habe, sich an alle gerichtet

81 Vgl. Leontius von Byzanz, *de sectis, actio* 2,4 (PG 86, 1204C = Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II.1, 294): καθολικαὶ δὲ ἐκλήθησαν, ἐπειδὴ οὐ πρὸς ἓν ἔθνος ἐγράφησαν ὡς αἱ τοῦ Παύλου, ἀλλὰ καθόλου πρὸς πάντα.

82 Vgl. Beda, *in ep. cath.*, prol. (CCL 121, 181): *quas ecclesiastica consuetudo catholicas, id est universales, cognominat.*

83 Eusebius, *h.e.* 4,23,1 (GCS 9/1, 374).

84 Vgl. Eusebius, *h.e* 4,23,13 (GCS 9/1, 378).

85 Vielleicht hat auch Apollonius um 197/198 den Begriff „katholischer Brief“ in diesem Sinne gebraucht. Er unterstellt einem Themison, der sich, statt das Martyrium anzunehmen, aus der Haft freikaufte: „Während er doch deswegen hätte Buße tun sollen, wagte er es, sich als Märtyrer zu rühmen, in Nachahmung des Apostels einen katholischen Brief zu verfassen (καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολήν)“; zit. bei Eusebius, *h.e.* 5,18,5 (GCS 9/1, 474).

86 Es gibt keinen sicheren Hinweis darauf, dass die Zahl Sieben einmal überschritten wurde. Obwohl der Barnabasbrief vielleicht von Clemens von Alexandrien kommentiert wurde und von Origenes „katholisch“ (aber eben wohl nicht, wie oben gezeigt, im Sinne der Zugehörigkeit zu den Katholischen Briefen) genannt wurde, taucht er weder in einer Kanonliste noch in einer Handschrift im Zusammenhang der Katholischen Briefe auf. Dasselbe gilt für den Hirt des Hermas – beide bringt der *Codex Sinaiticus* als Anhang nach der Offenbarung – und die beiden Clemensbriefe, die der *Codex Alexandrinus* ebenfalls im Anhang präsentiert.

habe“[87]. Diese Deutung, die sich im dritten Jahrhundert auch noch bei HIPPOLYT (jedenfalls nach einem späten indirekten Zeugnis des Dionysius bar-Salibi von Amida) und VICTORINUS VON PETTAU in dessen Apokalypsekommentar[88] findet, freilich beide Male nicht in Bezug auf die Katholischen Briefe, könnte erklären, weshalb man den Umfang dieser Briefgruppe schließlich auf sieben festlegte: Damit brachte man symbolisch den katholischen, universellen, repräsentativen Charakter dieses Corpus zum Ausdruck.

Der ANONYMUS bietet im Prolog zu seinem Kommentar zudem eine typologische Deutung der Sieben mithilfe der sieben Posaunen von Jericho. Dabei wandelt er eine Interpretation des Origenes ab, der sie auf die sieben Apostel Matthäus, Markus, Lukas, Johannes, Petrus, Jakobus und Judas mit ihren Schriften bezogen hatte.[89] Für den ANONYMUS stellen sie nun ein Bild für die sieben Katholischen Briefe dar, deren geistliche Verkündigung das Heidentum beseitige.[90] Einen anderen numerologischen Bezug stellt Ps.-HILARIUS her: In den Briefen seien die sieben Gaben des Heiligen Geistes enthalten.[91] Er ordnet die einzelnen Gaben freilich nicht bestimmten Briefen zu.

1.7 Die gemeinsame theologische Tendenz der Katholischen Briefe nach Augustinus

Soweit ich sehe, ist AUGUSTINUS der einzige patristische Autor, der den Katholischen Briefen eine gemeinsame theologische Tendenz zuschreibt. Während für Hieronymus die Lektüre der Katholischen Briefe allerhand Rätsel aufgibt, sieht Augustinus die Funktion dieses Corpus eher darin, ein Problem zu lösen. Ihr gemeinsames

---

87 *Fragmentum Muratorianum* Z. 56–59 (Hahneman). Trotz der neuen Argumente, die HAHNEMAN, The Muratorian Fragment, für eine Spätdatierung ins vierte Jahrhundert gebracht hat, spricht doch weiterhin mehr für die traditionelle Datierung des Fragments um 200. Vgl. KAESTLI, Place, 609–634; MARKSCHIES, Theologie, 228–234. Zusätzlich zu der dort Anm. 55 genannten Literatur vgl. VERHEYDEN, Canon Muratori, 487–556, und HECKEL, Neuere Arbeiten, 304–305. Der jüngste Versuch, den Text ins letzte Drittel des dritten Jahrhunderts zu datieren, erscheint recht spekulativ, bedarf freilich noch weiterer, hier nicht zu leistender Diskussion: ARMSTRONG, Victorinus of Pettau, 1–34. – In dem Fragment wird übrigens 1 Pt nicht erwähnt, von den Katholischen Briefen tauchen überhaupt nur Judas und zwei oder drei Briefe des Johannes auf. Manche Forscher halten es für möglich, dass Petrus und sein Brief im verlorenen Anfangsteil der Liste im Zusammenhang mit dem Evangelium seines Schülers Markus erwähnt wurden, so z. B. SCHLOSSER, Épîtres Catholiques, 11. Wesentlich zurückhaltender urteilt VERHEYDEN, Canon Muratori, 528–530.

88 VICTORINUS VON PETTAU, *in apoc.* 1,7 (CSEL 49, 27). Zur Zahl Sieben als *sacramentum perfectae consummationis* vgl. CYPRIAN, *Fort.* 11,90–108 (CCL 3, 205). Aus dem NT nennt er die sieben Kirchen, an die Paulus bzw. der Seher der Apokalypse schreibt. Vgl. auch spätere Autoren wie AMPHILOCHIUS VON IKONIUM, *Seleuc.* 289–319 (PTS 9, 38) und HIERONYMUS, *ep.* 53,9 (CSEL ²54, 462–463).

89 Vgl. ORIGENES, *hom. in Jos.* 7,1 (SC 71,196).

90 Vgl. ANONYMUS, *in ep. cath.*, prol. (CCL 108B, 3), so auch Ps.-HILARIUS, *in ep. cath.*, praef. (CCL 108B, 54).

91 Vgl. Ps.-HILARIUS, *in ep. can.*, praef. (CCL 108B, 53–54).

Ziel sei es, wie er in *De fide et operibus* schreibt, einem Missverständnis entgegenzuwirken, das durch einige dunkle Aussagen *(subobscurae sententiae)* des Paulus damals und auch heute (in Augustins Zeit) entstehe.

> Manche Gottesfürchtige wägen sich nämlich in einer trügerischen Sicherheit, wenn sie in der Illusion, der Glaube alleine sei hinreichend zum Heil, es vernachlässigen, ein gutes Leben zu führen, und es versäumen, durch gute Werke auf dem Weg zu verharren, der zu Gott führt. Sogar zu Zeiten der Apostel wurden einige dunkle Aussagen des Apostels Paulus missverstanden, und manche meinten, er habe gesagt „lasst uns jetzt Böses tun, damit Gutes daraus entstehe" (Röm 3,8), weil er gesagt habe: „Das Gesetz trat dazwischen, damit die Sünde überströme. Wo aber die Sünde überströmt, da strömt auch die Gnade über" (Röm 5,20) […]. Da ja dieses Problem keineswegs neu ist und schon zur Zeit der Apostel aufgetreten ist, richten sich die apostolischen Briefe von Petrus, Johannes, Jakobus und Judas gezielt gegen das Argument, das ich widerlegt habe, und halten fest an der Lehre, dass der Glaube ohne gute Werke nichts nutzt.[92]

Petrus speziell habe mit seinem (ersten) Brief „seine Leser zu Heiligkeit in Leben und Gesinnung gedrängt."[93] Und Jakobus sei sogar „so verärgert über jene gewesen, die behaupteten, der Glaube ohne Werke nutze zum Heil, dass er sie mit bösen Geistern verglichen habe."[94]

Die Funktion des Corpus der Katholischen Briefe liegt also Augustinus zufolge, etwas überspitzt formuliert, darin, die Notwendigkeit der guten Werke und eines heiligmäßigen Lebens gegenüber einer einseitigen Auslegung der paulinischen Gnadentheologie zu unterstreichen. Dies entspricht dem Ziel, das Augustinus selbst nach eigener Aussage mit seiner Schrift *De fide et operibus* verfolgt hat: Er möchte damit „einige Schriften" widerlegen, „die den christlichen Glauben so von den guten Werken unterscheiden, dass man zu der Meinung kommt, man könne ohne den Glauben nicht, ohne die Werke aber sehr wohl zum ewigen Leben gelangen."[95]

Weniger aussagekräftig erscheinen demgegenüber die pauschalen und eher formalen Charakterisierungen des Corpus in den Kommentaren. Ps.-Hilarius schreibt beispielsweise:

---

92 Augustinus, *f. et op.* 21 (CSEL 41, 61–62).

93 Augustinus, *f. et op.* 22 (CSEL 41, 62).

94 Augustinus, *f. et op.* 23 (CSEL 41, 64).

95 Augustinus, *retr.* 38 (CCL 57, 121). Aus den *Retractationes* 37/38 (CCL 57, 121) und aus *f. et. op.* 21 (CSEL 41, 62) ergibt sich eine Datierung ins Jahr 413, also in die Anfangszeit des pelagianischen Streites. Es ist nicht auszuschließen, dass auch die Übersendung der genannten Schriften durch „Laienbrüder" und „Schriftgelehrte" an Augustinus mit der Auseinandersetzung um Pelagius und Cälestius zusammenhängt, die sich ihrerseits vielleicht gerade durch solche „hyperpaulinistischen" Positionen herausgefordert sahen.

> Drei Lehren fallen an den Briefen auf: Schelte, Lob, Tadel *(increpatio, laudatio, vituperatio)*. Zu drei Zwecken sind die Briefe geschrieben: dass sie Laster hemmen, Tugenden pflanzen und Einwände von Häretikern ausschließen. [96]

Auch derartige Bestimmungen bringen den eher paränetisch-ethischen Charakter der Katholischen Briefe zum Ausdruck.

1.8 Resümee

Bei aller Vielfalt und Variabilität lässt sich also so viel über die Stellung von 1 Pt in der Vor- und Frühgeschichte des neutestamentlichen Kanons sagen: Er erscheint früher als die anderen katholischen Briefe (vielleicht mit Ausnahme von 1 Joh) als eine Schrift mit autoritativer Geltung. Gemeinsam mit 1 Joh bildet er den Nucleus des späteren Siebenbriefcorpus. Dass er später, zunächst im Osten, seine Spitzenstellung an den Jakobusbrief abtreten musste, wurde im Westen als ein Problem empfunden, das man entweder mit dem historisch-chronologischen Vorrang und der Würde der Kirche von Jerusalem oder aber mit einer pädagogisch-didaktischen Logik der Reihenfolge zu lösen versuchte.

1 Pt nimmt mit der Durchsetzung der Katholischen Briefe im Kanon auch teil an der Bedeutung, die man diesem Briefcorpus zuschrieb: Sowohl die Siebenzahl als auch die Bezeichnung „katholisch" bringen die universelle Bedeutung dieser Briefe und ihre Repräsentativität für die Verkündigung der Apostel zum Ausdruck. Dieses letzte Moment wird auch durch die enge Verbindung unterstrichen, welche die Katholischen Briefe in vielen antiken „Bibeln" mit der Apostelgeschichte eingingen.[97]

2. Der Erste Petrusbrief in den Handschriften

Für die Handschriften verweise ich auf die einschlägigen Studien im Rahmen der neutestamentlichen Textforschung.[98] Wo ein Texttyp bzw. eine einzelne Variante auslegungsrelevant ist, wird sie in der Besprechung des betreffenden Verses erwähnt. Hier geht es um die Handschriften nur insofern, als sie für das Verständnis von 1 Pt als Ganzem dienlich erscheinen, und das tun sie vor allem in dreierlei Hinsicht. Erstens geben sie Aufschluss über die Stellung von 1 Pt in der Kanongeschichte.

96 Ps.-Hilarius, *in ep. can.*, praef. (CCL 108B, 53).

97 Duplacy, Les lectionnaires, 540 n. 2 = Études de critique textuelle, 112 n. 2, fragt, ob diese Nähe von Apg und Katholikon, die viele Handschriften bezeugen, nicht mit ihrer liturgischen Nähe in Beziehung steht. Dazu s. u. 3.

98 Vgl. Thiele, Die lateinischen Texte des 1. Petrusbriefes; Aland/Juckel, Das Neue Testament in syrischer Überlieferung 1; Schüssler, Die Katholischen Briefe; Aland/Mink/Wachtel (ed.), Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior IV,1,2: Die Petrusbriefe, Stuttgart ^{2}2013, 103–202.

Dazu muss dem oben Gesagten (1.3–1.6) nichts hinzugefügt werden. Zweitens kann man den Handschriften unterschiedliche Gliederungsmöglichkeiten von 1 Pt entnehmen (2.1). Drittens bezeugen die Manuskripte gelegentlich eine thematische und generische Einordnung des Briefes (2.2).

2.1 Gliederungen

Das früheste Beispiel für ein Gliederungssystem mit Inhaltsangabe scheint zunächst der *Codex Bodmer* (4. Jh.) mit dem Petrustext P72 (3. Jh.?) zu bieten.[99] Hier steht am Rand zu

1,15 (S. 4, Z. 8)	„Über die Heiligkeit“
1,22 (S. 5, Z. 15)	„Über die Reinheit“
2,5 (S. 7, Z. 9)	„Über die heilige Priesterschaft“
2,9 (S. 8, Z. 5–8)	„Über das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, den heiligen Stamm, das Volk des Eigentums“
3,18 (S. 15, Z. 6–8)	„Über den Tod im Fleisch und das Lebendigmachen und die Eingeschlossenen“
4,1 (S. 16, Z. 3–4)	„Über das Leiden Christi im Fleisch“
4,6 (S. 17, Z. 6)	„Über das Fleisch“
4,8 (S. 17, Z. 11)	„Über die Liebe“
4,19 (S. 19, Z. 10)	„Über Gott den Schöpfer“

Allerdings sind diese Marginalien wohl nicht als Zwischenüberschriften zu verstehen. Die Gliederung nämlich, die sich aus ihnen ergibt, steht in keiner Beziehung zu irgendeiner der späteren Einteilungen des Textes in Perikopen bzw. κεφάλαια. Sollte der Schreiber hier tatsächlich den Text ganz anders strukturiert haben als alle anderen späteren Gliedernden? Hinzu kommt, dass die Randnotizen oft nicht das Thema des gesamten Abschnittes wiedergeben, sondern nur einzelner Verse. „Heiligkeit“ etwa bezieht sich nur auf 1,14–15, „Reinheit“ nur auf 1,22, das Thema der „heiligen Priesterschaft“ überschneidet sich mit 2,9–10, wo schon die nächste Marginalie steht. Wahrscheinlicher ist deshalb, dass die Randnotizen, deren Begriffe ja alle dem Text entnommen sind, weniger der Einteilung des Textes als der Hervorhebung bestimmter Schlüsselwörter dienen.[100]

Ein Paradebeispiel für die Vielfalt möglicher Einteilungen bietet der *Codex Vaticanus,* eine griechische Handschrift aus dem vierten Jahrhundert,[101] die drei unterschiedliche Systeme bezeugt. Durch kleine Striche zwischen den Linien hat der Kopist insgesamt siebzehn Paragraphen angezeigt: 1,1–2 / 1,3–12 / 1,13–2,10 / 2,11–

99 Faksimile: Bibliotheca Bodmeriana. La collection des papyrus Bodmer 8–10: Abbildungen sämtlicher originaler Manuskriptseiten, München 2000.

100 So auch Nicklas/Wasserman, Theologische Linien, 184.

101 Editionen: Vgl. Grunewald/Junack, Das Neue Testament auf Papyrus, 21.

12 / 2,13–17 / 2,18–25 / 3,1–6 / 3,7 / 3,8–15a / 3,15b–22 / 4,1–11 / 4,12–14 / 4,15–19 / 5,1–4 / 5,5–7 / 5,8–11 / 5,12–14. Neben dieser Paragrapheneinteilung findet sich auch eine Gliederung in insgesamt acht Sektionen, durch Unzialbuchstaben am linken Rand markiert: 1,1–12 / 1,12–21 / 1,22–2,12 / 2,13–3,7 / 3,8–22 / 4,1–11 / 4,12–19 / 5,1–14. Interessanterweise sind die Paragraphen und die Sektionen, obwohl sie von derselben Hand eingetragen sind, nicht kompatibel. Eine dritte, gröbere Strukturierung des Textes hat schließlich eine andere Hand vorgenommen: Größere Buchstaben, ebenfalls am linken Rand, gliedern den Text in drei Teile: 1,1–2,12 / 2,13–4,11 / 4,12–5,14.[102]

Diese Grobeinteilung deckt sich mit den anderen beiden Gliederungssystemen. Sie bildet insgesamt den kleinsten gemeinsamen Nenner, auf den sich die Vielfalt der frühkirchlichen Einteilungen von 1 Pt bringen lässt. Zwischen 2,12 und 2,13 (in manchen Fällen aber auch hinter 2,10 oder auch 2,8)[103] sowie zwischen 4,11 und 4,12 hat man nahezu einhellig die markantesten Einschnitte gesehen.

Im Detail sind die Gliederungsvarianten allerdings so vielfältig, dass sie hier nicht alle wiedergegeben werden. Weitere Beispiele finden sich unten (3) im Blick auf die liturgische Leseordnung. Wo eine Einteilung sich als auslegungsrelevant erweist, wird dies in der Besprechung des betreffenden Abschnittes vermerkt.

2.2 Zusammenstellungen mit anderen Texten

Die Bibelhandschriften bezeugen, wie oben (1.5) bereits dargelegt, vor allem die enge Verbindung der Katholischen Briefe mit der Apostelgeschichte. Diese Verbindung wird auch, wie unten (3) noch zu zeigen ist, durch die Lektionare bestätigt. Einige byzantinische Lektionarhandschriften bringen Stellen aus 1 Pt zum Peter-und-Paul-Fest (analog zu Passagen aus 1 Joh für die Johannesfeste), und zwar im Rahmen der Prophetologien (3.3). Diese Verbindung mit den Propheten lässt an Eph 2,20 denken, wonach die Kirche auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut ist.

Als besonders aufschlussreich für den Textcharakter, den man 1 Pt zugeschrieben hat, erweisen sich jene wenigen Manuskripte, in denen der Brief gemeinsam mit nichtbiblischem Material kollationiert ist. Das gilt bereits für die beiden wohl ältesten Handschriften, die den Text von 1 Pt bezeugen.[104]

102 Hier folge ich Amphoux, Les lectionnaires grecs, 36–37. In dem im Internet einsehbaren Faksimile (https://archive.org/details/CodexVaticanusbFacSimile) ist die dritte, grobe Gliederungsebene nicht erkennbar.

103 So im Papyrus Bodmer VIII (S. 8, Z. 5); vgl. Junack/Grunewald, Das Neue Testament auf Papyrus, 21; und in einem sahidischen Codex des 9. Jh. (New York, Pierpont Morgan Library, M 572 und Kairo, Koptisches Museum Nr. 3813), den Schüssler, Die katholischen Briefe (CSCO 528), XXXIII ediert hat.

104 Vgl. Jones, The Bodmer ‚Miscellaneous' Codex, 9–20.

Der *Crosby-Schøyen-Codex*, der mehrheitlich ins dritte Jahrhundert datiert wird,[105] ist eine koptische, genauer sahidische Sammelhandschrift, die 1 Pt hinter der Pascha-Homilie des Melito von Sardes und der Passage über die jüdischen Märtyrer aus dem zweiten Makkabäerbuch (2 Makk 5,27–7,41) sowie vor dem Jonabuch und einem unidentifizierten predigtartigen Text enthält. All diese Texte scheinen durch das Osterthema verbunden, das der Kopf der Textsammlung, die Schrift Melitos, programmatisch im Titel erwähnt. A. Cabaniss überlegt sogar, ob der *Crosby-Schøyen-Codex* nicht als Lektionar für die Osterzeit gedient hat.[106] Zumindest kann man annehmen, dass der Schreiber oder Kompilator des Codex 1 Pt für einen Brief gehalten hat, der besonders zum Osterthema,[107] aber auch zu dem damit eng verknüpften Thema des Martyriums passt.[108]

Dieselbe thematische Einordnung nimmt auch der etwas spätere Sammelcodex *Bodmer* aus dem vierten Jahrhundert vor. Dieser Codex verbindet einen griechischen Papyrustext von 1 und 2 Pt (P. Bodmer VIII; zusammen mit Bodmer VII [Jud] = P72) aus dem dritten oder frühen vierten Jahrhundert[109] mit anderen Texten kanonischen sowie apokryphen und patristischen Inhalts: das sogenannte Protevangelium Iacobi unter der antiken Bezeichnung *Geburt Mariens* (P. Bodmer V), der apokryphe (dritte) Brief an die Korinther (X), die 11. Ode Salomos (XI), der Judasbrief (VII), Melito, Passa-Homilie (XIII), ein christlicher Hymnus (XII), die Apologie des Phileas (XX), Ps 33 und 34 (IX).[110] 1 Pt wird also wie im *Crosby-Schøyen-Codex* mit Melitos Osterhomilie und einem martyrologischen Text, dort der Abschnitt aus 2 Makk, hier die Apologie des Phileas, verbunden, zudem mit Ps 33 und 34 mit ihrer quasi martyrologischen Thematik: Gottes Beistand für den Gerechten im Leiden und Klage in der Bedrängnis.[111]

---

105 Vgl. Willis, The New Collections of Papyri, 389: „3. Jh.“; Willis, The Letter of Peter (1 Peter), 137: „middle of the III century“; C.H. Roberts nach einer ibid. 137 n. 4 zitierten Notiz: „If III century, not late III but early“; Cabaniss, University of Mississippi Coptic Papyrus Manuscript, 71: „c. A. D. 300“; Turner, Typology of the Early Codex, 137: „third or fourth“ century; Aland, The Text of the New Testament, 197; de Hamel nach Auskunft von Robinson, The Manuscript's History and Codicology, XXXIII.

106 Vgl. Cabaniss, University of Mississippi Coptic Papyrus Manuscript, 70–72. Vgl. auch Bethge, Text, 257: „… so wird man annehmen dürfen, dass es sich um ein liturgisches Buch für die Osterzeit gehandelt hat.“

107 Vgl. Willis, The Letter of Peter, 137.

108 Strobel, Ursprung und Geschichte, meint, dass der Codex „den Lektionarlesungen der Passanacht Rechnung trägt“ (40) und speziell 1 Pt den „Charakter des Passafestbriefes“ (39–40, Anm. 6) zeigt.

109 Auf dieser Vorstufe erscheinen 1 und 2 Pt erstmals miteinander verbunden, vom selben Schreiber vorbereitet und in gleicher Weise bearbeitet. Vgl. Nicklas, Der lebendige Text, 203–222.

110 Zu Inhalt, Aufbau und Charakterisierung vgl. Aland, Repertorium, Nr. 0205; van Haelst, Catalogue, Nr. 138; Grunewald/Junack, Papyrus, 16–25. Editionen: Testuz, Papyrus Bodmer, und Martini, Beati Petri Apostoli Epistulae. – Die ursprüngliche Reihenfolge ist ungewiss. Für die verschiedenen Vorschläge vgl. Testuz, Papyrus Bodmer, 8, Grunewald/Junack, Papyrus, 17–20; Wasserman, Papyrus 72, 140–148.

111 Während Nicklas und Wasserman die Zusammenstellung von 1 und 2 Pt mit Ps 33 und 34 für einen Zufall halten (vgl. Nicklas/Wasserman, Theologische Linien, 170), weist Wiefel auf die

Der thematische Zusammenhang wie auch die Parallelen zu dem frühen sahidischen Codex lassen vermuten, dass die Komposition des Codex, auch wenn sie, wie kodikologisch erwiesen, sukzessive geschah, nicht zufällig erfolgte, sondern zumindest auch von bestimmten theologischen Gedanken geleitet war.[112] Die Annahme, der Prozess gegen Phileas und sein Martyrium im Jahre 303 habe den Anstoß gegeben, die Apologie zum Kern einer neuen Sammlung zu nehmen, für die Teile aus anderen Codices übernommen wurden, ist vielleicht etwas zu fantasievoll.[113] Allerdings stimmt, dass 1 Pt dazu geeignet war, die apologetische, paränetische und martyrologische Thematik der Apologie, die Standhaftigkeit in Drangsalen, die Treue zu Christus und das Vorbild seiner Passion zu unterstreichen.[114]

Auch in der lateinischen Tradition kommt 1 Pt zwar hauptsächlich in Bibelhandschriften vor, aber nicht ausschließlich. So bietet eine in der ersten Hälfte des

---

beiden Zitate von Ps 33 in 1 Pt 2,3 und 3,10–12 (letzteres „das längste AT-Zitat in 1 Petrus überhaupt"; vgl. Wiefel, Kanongeschichtliche Erwägungen, 299) hin und fragt, ob 1 Pt nicht sogar eine Predigt auf Ps 33 war. Diese Deutung unterstützt Horrell, Themes: Beide Psalmen böten eine hervorragende alttestamentliche Quelle, um zwei zentrale Themen des 1 Pt zu verbinden: Leiden und Rechtfertigung Christi sowie Leiden und Rechtfertigung des Volkes Gottes. Ps 33 LXX verbindet sich zudem mit 1 Pt durch das Thema des guten Handelns (Ps 33,15 LXX zit. in 1 Pt 3,11). 1 Pt greift Ps 33 LXX mehrmals auf. Vgl. dazu Quinn, Notes on the Text of P^{72}, 240–249; Brox, Der erste Petrusbrief, 151; ferner Selwyn, First Epistle of St. Peter, 408–410; Wiefel, Kanongeschichtliche Erwägungen, 299; Nicklas/Wasserman, Theologische Linien, 169–170.

112 So Testuz, Papyrus Bodmer, 9; Martin, Papyrus Bodmer, 9; Junack/Grunewald, Papyrus, 24, und zuletzt Horrell, Themes, 516–518.

113 Vgl. Testuz, Papyrus Bodmer, 9; Martin, Papyrus Bodmer, 9. Wasserman, Papyrus 72, 143–145, vermutet, dass der ursprüngliche Codex mit der Apologie des Phileas begonnen hat und damit das programmatische erste Wort απολογεια [sic] war. Die Überschrift Apologie findet sich nur in der Bodmer-Version, die anderen Textzeugen tragen die Überschrift „Akten". Horrell, Themes, 517, weist darauf hin, dass der Apologie-Begriff auch in 1 Pt 3,15 auftaucht, wo die Adressaten aufgefordert werden, stets bereit zu sein, jedem eine ἀπολογία zu liefern, der Rechenschaft (λόγος) verlangt.

114 Zur Apologie vgl. die Edition: Pietersma, The Acts of Phileas. – Allerdings lassen sich, darauf hat Tobias Nicklas hingewiesen, manche Texte des Codex, vor allem die 11. Ode Salomos, nur schwer mit einem martyrologischen Leitthema verbinden. Anstelle des sogenannten Protevangelium Jacobi (das freilich mit dem Kindermord ein martyrologisches Motiv enthielt), hätte man eher einen Passionstext erwartet. Ich teile deshalb die Auffassung von Nicklas/Wasserman, Theologische Linien, bes. 185–186, dass der *Codex Bodmer* nicht dieselbe thematische Geschlossenheit aufweist wie der *Crosby-Schøyen-Codex.* Er nimmt eine „Mittelstellung" ein „zwischen Codices, deren Texte ganz offensichtlich unter einem die Einzeltexte recht eng verknüpfenden leitenden Thema verzahnt sind, und solchen, bei denen keinerlei innerer Zusammenhang erkennbar ist" (ibid. 185). Die vielen intertextuellen Bezüge und auch die partiellen Übereinstimmungen mit dem Inhalt des *Crosby-Schøyen-Codex* sprechen jedoch gegen eine rein zufällige Zusammenstellung der Texte. – Ein anderes Leitthema macht Haines-Eitzen aus: „Körper" bzw. „Körperlichkeit": Guardians of Letters, 103–104. Freilich weist Horrell, Themes, 514–515, zu Recht darauf hin, dass sie dafür mit unterschiedlichen Körperbegriffen arbeiten muss und speziell in 1 Pt das Wort σῶμα überhaupt nicht und das Thema Leib kaum vorkommt. – Wiefel, Kanongeschichtliche Erwägungen, 289–303, nimmt recht spekulativ an, eine antijüdische und antihäretische Anthologie des 3. Jh. sei im 4. Jh. durch die Hinzufügung der Apologie und der beiden Psalmen zu einer Sammlung zur erbaulichen Lektüre an Festtagen gemacht worden.

achten Jahrhunderts in Luxeuil entstandene Handschrift die Katholischen Briefe, jeweils mit einem Prolog, im Anschluss an eine Homiliensammlung, die vor allem aus Cäsarius von Arles schöpft.[115] Eine Handschrift des neunten Jahrhunderts aus Lorsch bringt Jak und 1 Pt ebenfalls hinter einem Homiliar.[116] Die frühmittelalterlichen Kompilatoren hatten vielleicht denselben Eindruck gewonnen wie einige moderne Forscher: 1 Pt wirkt wie eine Predigt und passt deshalb gut in eine Predigtsammlung.[117]

3. Der Erste Petrusbrief in den antiken Liturgien

Es geht hier nicht um die in den historisch-kritischen Kommentaren zu beantwortende Frage, ob 1 Pt selbst schon liturgische Traditionen wiedergibt oder sogar als Ganzes einem liturgischen Sitz im Leben entstammt.[118] Allerdings könnte die Tatsache, dass der Brief liturgische Sprache verwendet, wiederum die Liturgie geprägt haben. So verwendet Origenes zum Abschluss seiner Homilien geradezu stereotyp die Doxologie, die sich in 1 Pt 4,11 findet.[119] Interessanterweise wurde, wie wir gesehen haben, 1 Pt schon früh mit Texten zusammengestellt, die der Liturgie entstammen (wie Melitos Paschahomilie) oder in ihr Verwendung fanden (wie Ps 33). Man hat sogar vermutet, dass der Brief Aufnahme in ein österliches Lektionar gefunden hat. [120]

Aus den *Adumbrationes* des Clemens, die auch einen Minikommentar zu 1 Pt enthalten, kann man vielleicht schließen, dass der Brief Ende des zweiten Jahrhunderts in Alexandria schon in liturgischem Gebrauch war. Möglicherweise wurde er in der Katechese verwendet, die ja auch liturgischen Charakter hatte. Später taucht er gerade in der Liturgie der Osterzeit auf, die speziell der Unterrichtung der Neugetauften diente. Sicher bezeugt ist eine liturgische Lesung aus 1 Pt jedoch erst in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, und zwar zunächst für Jerusalem.

Überhaupt muss man den Befund nach den einzelnen Liturgiefamilien differenzieren.

---

115 Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek Weissenburg. 99 (4183). Vgl. Thiele, Epistulae Catholicae, 28*.

116 Jetzt der zweite Teil (= fol. 72–91) der Handschrift *Vatic. Pal.* lat. 213. Vgl. Thiele, Epistulae Catholicae, 28*.

117 Zur Frage, ob 1 Pt eine Taufhomilie war, wie sie in die Osterzeit gepasst hätte, vgl. Cross, I Peter; Beare, First Epistle of Peter, 25–38; 56–60; 220–226; Brooks, I Peter 3:21, 290–305. Siehe auch die folgende Fußnote.

118 Vgl. die klare Ablehnung der liturgischen These durch Dunn, Unity and Diversity, 142.144.146–147. Siehe auch die Literaturberichte von Cothenet, La Première de Pierre, 3688–3690, und Dubis, Research, 206.

119 Vgl. z. B. Origenes, *hom. in Is.* 1,5; 2,2; 3,3; 4,6 (GCS 6, 248; 252; 257; 262); *hom. in Ex.* 1,5; 3,3; 5,5 (SC 321, 66; 114; 168); *hom. in Ez.* 1,16; 2,5; 3,8 (SC 352, 96; 120; 148); *hom. in Gen.* 4,6; 5,6; 6,3 (GCS 29, 57; 65; 70); *hom. in Jer.* 1,16; 2,3; 4,6 (SC 232, 236; 248; 276).

120 So Cabaniss, University of Mississippi Coptic Papyrus Manuscript, 70–72, in Bezug auf den *Crosby-Schøyen-Codex*.

3.1 Jerusalem sowie die armenische und georgische Tradition

In Jerusalem hörten in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts die Neugetauften in der Osterwoche mystagogische Katechesen, denen jeweils eine biblische Lesung vorausging.[121] In zwei Fällen handelte es sich dabei um Perikopen aus 1 Pt: Die Verse 5,8–14 am Ostermontag (*catech. myst.* 1) und 2,1–10 am Sonntag nach Ostern (*catech. myst.* 5).[122]

Diese Lesungen sind dann auch in die frühen armenischen Lektionare eingegangen, die auf eine Übersetzung des griechischen Typikon zurückgehen, das in Jerusalem in den Jahren 417–439 in Gebrauch war.[123] Diese Lektionare beschreiben die Riten Jerusalems leider nur für die erste Woche der Osterzeit.[124] Lesungen aus den Katholischen Briefen dürften in Jerusalem jedoch auch die weitere Zeit bis Pfingsten geprägt haben, allerdings nicht in Form der *lectio continua.* Dies können wir aus den frühen georgischen Lektionaren schließen.[125] In späterer, nachantiker Zeit geht dann der georgische Ritus wie der armenische zu einer weitgehenden Bahnlesung der Katholischen Briefe in der Osterzeit über.[126]

121 Vgl. Cyrill (Johannes?) von Jerusalem, *catech. myst.* (FC 7) mit der Übersetzung und Einleitung von Röwekamp. Während man lange Zeit diese Katechesen Cyrill (+ 387) zugeschrieben hat, sehen heute mehrere Forscher in seinem Nachfolger Johannes (II.) (+ 417) den Autor bzw. Überarbeiter; vgl. dazu Röwekamp, Cyrill von Jerusalem, 8–15.

122 Noch eine weitere Lesung ist den Katholischen Briefen entnommen: 1 Joh 2,20–28 am Freitag (*catech. myst.* 3). Die anderen beiden Lesetexte sind Röm 6,3–14 (*catech. myst.* 2) und 1 Kor 11,23–32 (*catech. myst.* 4). Vgl. auch auch *Itin. Eger.* 47,4 (SC 296, 312) als Zeugnis für die frühen 380er Jahre.

123 Zum armenischen Ritus vgl. Renoux, Les lectionnaires arméniens, 53–74. Die Manuskripte Jerusalem, St. Jakob 121 (a. 1192) und Paris, BN, arm. 44 (10. Jh.) bringen die vier Lesungen am Montag, Freitag, Samstag und Sonntag nach Ostern und MS Eriwan, Matenadaran 985 (9./10. Jh.) zusätzlich noch die *lectio* vom Dienstag.

124 In den späteren armenischen Lektionaren wandern die drei alten Lesungen aus den Katholischen Briefen 1 Pt 2,1–10; 5,8–14 und 1 Joh 2,20–27 auf den dritten und vierten Sonntag bzw. den fünften Freitag der Osterzeit. Diese Perikopen bilden hier jeweils Teile einer *lectio continua* des gesamten Katholikon, die für 1 Pt vom zweiten Freitag bis zum vierten Sonntag reicht. Vgl. Renoux, Les lectionnaires arméniens, 72–73. Ebenfalls erst postantik bezeugt sind im armenischen Ritus Lesungen aus den Katholischen Briefen im Temporale (1 Pt 3,17–20 zur Karfreitagsvesper und 5,1–7 zum zweiten Dienstag nach der Verklärung; vgl. Renoux, Les lectionnaires arméniens, 73) und im Sanctorale (5,1–7 Johannes der Täufer und Athenogenes; 5,8–11 Nunes und Mani; 2,1–10 Solakat; 5,1–7 Anthimes und Irenäus sowie Gregor der Wundertäter und Nikolaus; vgl. Renoux, Les lectionnaires arméniens, 69–70).

125 Vgl. Renoux, Les lectionnaires arméniens, 71; Tarchnischvili, Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (Ve–VIIIe siècle): CSCO 188, 150–169 (Nr. 765–878) und 189, 120–135 (765–878). Für die georgischen Lektionare vgl. Outtier, Les lectionnaires géorgiens, 75–85. Ibid. 77 kündigt er eine neue kritische Edition der frühen georgischen Rezensionen der Katholischen Briefe an. Für die Beziehungen des frühen georgischen Ritus zu Jerusalem vgl. auch Engberding, Verzeichnis von Lesungen, 89–107.

126 Outtier, Les lectionnaires géorgiens, 80–84.

3.2 Koptische Traditionen

Für die koptische Tradition erweist sich die Quellenlage als sehr dürftig. Für den bohairischen, also unterägyptischen Ritus stammen die meisten Quellen aus der Zeit ab dem 12. Jahrhundert. Zwar kann man annehmen, dass diese späten Quellen Älteres bewahrt haben, aber wo genau, lässt sich nicht bestimmen. Zumindest lässt sich ein besonderes Interesse an den Katholischen Briefen feststellen. Von den fünf Lesungen jeder Messe ist jeweils eine dem Katholikon entnommen.[127]

Für die sahidische, oberägyptische Tradition, deren Manuskriptüberlieferung etwas weiter, bis ins neunte Jahrhundert, zurückreicht, zeigt sich ein ähnliches Ergebnis: Auch hier spielen die Katholischen Briefe eine große Rolle.[128]

In der koptisierten äthiopischen Tradition – die frühäthiopische Liturgie, ein Ritus sui generis, ist so gut wie unbekannt – zeigt sich wie in den koptischen Traditionen das besondere Gewicht der Katholischen Briefe ebenfalls darin, dass sie in jeder Messe eine der Lesungen stellten.[129]

Insgesamt bestätigen die liturgischen Quellen auch für die spätere Zeit die besondere Bedeutung, die 1 Pt nach dem Befund bei Clemens von Alexandrien und in der handschriftlichen Überlieferung schon früh in Ägypten beigelegt wurde.

3.3 Byzantinische Tradition

Auch die Anfänge der byzantinischen Liturgie liegen weitgehend im Dunkeln. Die Autoren Konstantinopels und Kleinasiens verwenden zwar in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts 1 Pt regelmäßig neben Jak und 1 Joh, bieten allerdings keinen Hinweis auf liturgische Lesungen. Insgesamt spielen sie in der byzantinischen Liturgie eine viel geringere Rolle als in den von Jerusalem und Alexandria ausgehenden Traditionen. Vermutlich waren die Katholischen Briefe von der Urform der Konstantinopolitanischen Leseordnung ausgeschlossen, die noch keine Lesungen für die fünf Wochentage bot. Erst mit der Einführung eines Systems von Wochentagslesungen spätestens zu Beginn des 9. Jahrhunderts hielten die Katholischen Briefe auch offiziell Einzug in die byzantinische Liturgie.[130] Und auch dann nahmen sie eine mindere Stellung ein: Im Temporale begegnen sie in eucharistischen Feiern überhaupt nicht. An Wochentagen werden die Katholischen Briefe nur in der liturgisch eher unbedeutenden Zeit nach Pfingsten gelesen, und zwar in Form einer Bahnlesung, die sich vom Mittwoch der 31. bis zum Donnerstag der 36. Woche erstreckte, dabei 1 Pt vom Freitag der 32. Woche bis zum Donnerstag

127 Die liturgische Verwendung der einzelnen Perikopen hat Zanetti, Les lectionnaires coptes, 168–169, zusammengestellt.

128 Vgl. Zanetti, Les lectionnaires coptes, 186. Ibid. 188–189 ein Index der zitierten Perikopen.

129 Vgl. Fritsch, Les lectionnaires éthiopiens, 197–219.

130 Zur Datierung vgl. Amphoux, Les lectionnaires grecs, 33: „au plus tard au VIII[e] siècle" und Gy, La question du système, 255: „En toute hypothèse le système complet des lectures fériales existe déjà dans le premier tiers du XI[e] siècle".

der Folgewoche. Bei der Aufteilung in Perikopen hat man ein altes System übernommen: Die Einheiten 1,1–2,10; 2,21–3,9; 3,10–22; 4,1–11; 4,12–5,5 entsprechen dem ältesten der drei vom *Codex Vaticanus* bezeugten Gliederungssysteme.[131]

Die mindere Bedeutung der Katholischen Briefe kommt noch stärker in einigen von den Normallektionaren abweichenden Lektionaren zum Ausdruck. Diese bieten für die Wochentage insgesamt kürzere Perikopen, was zur Folge hat, dass zur Füllung der festfreien Zeiten hier die Paulinen ausreichen und die Katholischen Briefe ganz aus der Leseordnung herausfallen.[132]

An den festen Feiertagen stellt 1 Pt wie auch die anderen Katholischen Briefe nur wenige Lesungen: 5,6–14 (also eine von der Bahnlesung ausgeschlossene Perikope) zum Fest des Evangelisten Markus am 25. April; 1,3–9.13–19; 2,11–24 zum Fest der Apostel Petrus und Paulus (28. Juni). Dies entspricht der allgemeinen Praxis im byzantinischen Ritus, bei den Vespern der großen Apostelfeste die alttestamentlichen Lesungen durch Lesungen aus den Katholischen Briefen zu ersetzen.[133] In zumindest einem Lektionar ist 1 Pt 2,10 für den Heiligen Abend/die Heilige Nacht (24. Dezember) vorgesehen.[134]

3.4 Syrische Traditionen

Noch marginaler als in der byzantinischen Liturgie figurieren die Katholischen Briefe in der syrischen Tradition, in der sie erst spät Eingang in den Kanon fanden. Bis zu den großen Kirchenspaltungen des fünften Jahrhunderts stellten sie vermutlich keine liturgischen Lesungen. Dies gilt für die ostsyrische Tradition bis heute, mit Ausnahme freilich der Syro-Malabaren, die mit ihrer Latinisierung ihr Missale der lateinischen Leseordnung anpassten.[135]

Die westsyrische Tradition hat hingegen mit der Aufnahme der drei großen katholischen Briefe in den Kanon auch Perikopen aus diesen in die Leseordnung integriert.[136] Dies bezeugen Manuskripte des sechsten und siebten Jahrhunderts, die die Apostelgeschichte mit den drei großen Katholischen Briefen enthalten. Hier finden sich teils im Text, teils am Rand von der Hand des ursprünglichen Schreibers Notizen, die Auskunft über die Verwendung einzelner Passagen als Lesetexte geben. Einem Manuskript zufolge konnte 1 Pt 1,1–16 am Palmsonntag gelesen werden, 2,1–10 und 3,8–16a zur Priesterweihe sowie 4,12–19 und 5,6–11 gemeinsam mit

131 Vgl. Amphoux, Les lectionnaires grecs, 36–37. S.o. 2.1.
132 Vgl. Junack, Zu den griechischen Lektionaren, 523.
133 Dazu Rahlfs, Die alttestamentlichen Lektionen, 30–32; Junack, Zu den griechischen Lektionaren, 503.517.523.
134 Für die slawische Tradition, die außerhalb des Untersuchungszeitraums eines patristischen Kommentars liegt, vgl. Johannet, Les apostolaires slaves anciens, 47–52.
135 Vgl. Rouwhorst, Les lectionnaires syriaques, 112–118.
136 Zur westsyrischen Tradition vgl. Rouwhorst, Les lectionnaires syriaques, 118–136.

Jak 1,13–27 zu den Rogationes.[137] Ein weiteres Manuskript des 6./7. Jahrhunderts weist 1 Pt 5,1–3 der Vigil von Epiphanie zu.[138] Beide Manuskripte ordnen 1,3–2,5 der Feier des Bundessohnes zu, der Aufnahme in einen typisch syrischen Asketenstand mit feierlicher Tonsur. Die Lesungen zur Epiphanievigil, zum Palmsonntag und zur Bundessohnfeier werden auch durch eine Leseliste in einer Handschrift jakobitischen Ursprungs aus dem 6. Jahrhundert bestätigt.[139] Lesungen aus den kleineren katholischen Briefen finden dagegen erst später Eingang in die westsyrische Liturgie.

Die Sonderform des Praxapostolos, der später auch die kleineren Katholischen Briefe umfasste, erklärt wohl auch, weshalb die Katholischen Briefe in den Lektionaren der westsyrischen Tradition nur selten vorkommen: Für Lesungen aus den Katholischen Briefen verwendete man in der Regel den Praxapostolos als liturgisches Buch.[140]

3.5 Lateinische Traditionen

In der lateinischen Literatur wird 1 Pt zwar von Anfang an zitiert, sichere Hinweise auf Lesungen aus den Katholischen Briefen begegnen jedoch nicht vor dem Ende des vierten Jahrhunderts. Auch die umfangreiche Predigtliteratur Oberitaliens bietet zwischen 370 und 540 keinen einzigen sicheren Anhaltspunkt für eine liturgische Lesung aus den Katholischen Briefen, und dies obwohl in Afrika und Rom ab dem frühen fünften Jahrhundert solche Lesungen bezeugt sind.

3.5.1 Augustinus und die afrikanische Liturgie

Die ersten Lesungen aus den Katholischen Briefen in der lateinischen Tradition bezeugt Augustinus für die afrikanische Liturgie.[141] Marini hat fünf eindeutige Hinweise gesammelt,[142] Bouhot zwanzig mehr oder weniger sichere Zeugnisse.[143] Für 1 Pt reduziert sich der Befund auf eine einzige sichere Lesung: In einer nicht datierbaren Predigt über den armen Lazarus und den reichen Prasser zitiert Augustinus 1 Pt 1,24–25 mit den Worten: *sicut modo audistis, cum Petri apostoli epistola legeretur.*[144] Vielleicht wurden am Sonntag nach Ostern auch

137 London, BL, Add. 17121 (6. Jh.). Vgl. Rouwhorst, Les lectionnaires syriaques, 121; Burkitt, Early Syriac, 337–338.

138 London, BL, Add. 14472 (6./7. Jh.). Vgl. die in der vorhergehenden Fußnote genannte Literatur.

139 London, BL, Add. 14528, engl. Ü.: Burkitt, Early Syriac, 306–324.

140 Dazu und zur späteren westsyrischen Tradition vgl. Rouwhorst, Les lectionnaires syriaques, 127–139.

141 Vgl. Bouhot, Les sermons d'Augustin, 269–281.

142 Vgl. Marini, La celebrazione eucaristica.

143 Vgl. Bouhot, Les sermons d'Augustin, 272. Die Arbeit von Willis, St. Augustine's Lectionary, nennt Bouhot zu Recht „fort décevante et même trompeuse" (271). Vgl. auch die Rezension durch Rondet in: Recherches de sciences religieuses 52 (1964) 283–284.

144 Augustinus, *serm.* 113B = Mai 13,1 (Ma 1, 288–289).

die Passagen 1 Pt 2,1–3 und 4,1–3 gelesen, die Augustinus in einer seiner frühen Predigten aus den 390er Jahren zitiert.[145] Am Heiligen Mittwoch des Jahres 407 zitiert er dreimal 1 Pt, ohne dass ein Bezug zu einer Lesung deutlich wird.[146] An einer Stelle wird erwähnt, dass auch die Donatisten 1 Pt lasen.[147]

Es ist gut möglich, dass Augustinus selbst für den liturgischen Gebrauch der Katholischen Briefe prägend gewirkt hat. Wir müssen nämlich dreierlei bedenken:

Erstens war es zu seiner Zeit durchaus üblich, dass sich der Bischof eine Lesung selbst aussuchte. Das bezeugt Augustinus selbst für die Passage 1 Pt 4,1–3, die er nach eigenem Bekunden in einer Predigt am Tag nach Himmelfahrt (4. Mai 395) verlas, um damit auf die heidnischen Feiern der *laetitia* vom 2.–4. Mai zu reagieren.[148] Zum Reservoir dieser okkasionell einsetzbaren Lesungen könnte 1 Pt wie auch die übrigen Katholischen Briefe gehört haben.

Zweitens hat das Konzil von Hippo am 8. Oktober des Jahres 393 den Kanon der Bibel einschließlich der Katholischen Briefe festgelegt. Augustinus hat an dieser Synode selbst teilgenommen und vier Jahre später auf dem Konzil von Karthago diesen Kanon gemeinsam mit seinen Bischofskollegen bestätigt und beschlossen, „dass man nichts außerhalb der kanonischen Schriften in der Kirche unter dem Titel göttlicher Schriften lesen soll".[149] Diese negative Grenzziehung könnte nun umgekehrt die Überzeugung gefördert haben, dass in der Liturgie die gesamte Schrift zu berücksichtigen ist. Dies könnte erklären, weshalb Augustinus nun bis dahin liturgisch vernachlässigte Schriften wie 1 Pt nicht nur in seinen Predigten zitiert, sondern gelegentlich auch für die Lesung verwendet.[150]

Drittens stellen kurz nach Augustins Tod im Jahre 430 die Katholischen Briefe erstmals im lateinischen Westen eine Reihe von Lesungen für eine bestimmte liturgische Zeit, und zwar in Rom wahrscheinlich unter Coelestin, der Augustinus bewunderte. Für diese liturgische Innovation könnte das Vorbild Augustins gemeinsam mit der allgemeinen Bestätigung der Kanonizität der Katholischen Briefe im ausgehenden vierten Jahrhundert impulsgebend gewesen sein.[151]

3.5.2 Rom

Die römische Entwicklung lässt sich den Forschungen Chavasse' zufolge großenteils aus den unterschiedlichen Überlieferungen erschließen, die in das älteste erhaltene

---

145 1 Pt 2,1–3: Augustinus, *serm.* 353,1 (PL 39, 1560) und 1 Pt 4,1–3: *serm.* 353,2 (PL 39, 1562).

146 Augustinus, *en. Ps.* 21,2,1.3.22 (CCL 38, 121.123.128); zur Datierung vgl. la Bonnardière, Recherches, 54–56.

147 Vgl. Augustinus, *ep. ad cath.* 12,31 (CSEL 52, 271).

148 Vgl. Augustinus, *ep.* 29 (CSEL 34, 121): *Statimque accepto codice recitavi ubi ait: Christo enim passo* […] *et nefandis idolorum servitutibus.*

149 CCL 149, 43. Vgl. Munier, La traduction manuscrite, 43–55.

150 Vgl. Bouhot, Les lectionnaires latins, 267.

151 Vgl. Bouhot, Les sermons d'Augustin, 269.

römische Lektionar, den *Comes von Würzburg* (um 800), eingeflossen sind.[152] In Rom scheint man bis zum Beginn des fünften Jahrhunderts keine Lesungen aus den Katholischen Briefen gekannt zu haben. Allerdings ließ hier die Ordnung für die Sonntagslesungen der Paulinen (30 nach Pfingsten, sechs nach Weihnachten) in manchen Jahren, je nach Ostertermin, einige Lücken: Nach Pfingsten konnten bis zu zwei Lesungen fehlen, nach Weihnachten manchmal sogar drei. Um 430–440 hat man dann folgende Lösung gefunden: die 36 Pauluslesungen füllten die Zeit nach Pfingsten, und für die Zeit nach Weihnachten führte man neun neue Lesungen aus den Katholischen Briefen ein. Eine dieser nachweihnachtlichen Lesungen bezeugt auch Leo der Grosse. In einer Predigt an Epiphanie zitiert er 1 Pt 2,11 mit den Worten: *Quemadmodum nos praesens beatus Apostulus suis, ut legimus, verbis hortatur.*[153]

Etwa hundert Jahre später wurde dann das römische Lektionar erneut reformiert. Den Auslöser bildete vermutlich die Übernahme der alexandrinischen Berechnung des Ostertermins, welche die Zeit zwischen Weihnachten und dem Beginn der Fastenzeit in manchen Jahren auf zehn Sonntage anwachsen ließ, also auf einen mehr, als die alte Ordnung Lesungen vorgesehen hatte. Die letzten zehn Pauluslesungen wurden nun in diese Zeit geschoben, dafür die sechs Römerbrieflesungen aus der Osterzeit in die Zeit nach Pfingsten transferiert. Diese wurden nun ersetzt durch die neun Lesungen aus den Katholischen Briefen. Seitdem liest man die Katholischen Briefe in der römischen Liturgie in der Osterzeit und kurz nach Pfingsten, somit in unmittelbarer Nähe zu den Lesungen aus der Apostelgeschichte (die an den ersten vier Tagen der Osterwoche und von Himmelfahrt bis zum Samstag der Pfingstwoche gelesen wird).[154]

Diese Entwicklung ist gewiss nicht allein auf äußere Umstände wie die Berechnung des wechselnden Ostertermins und das dadurch entstehende Problem von Lücken in der Leseordnung zurückzuführen.[155] Immerhin bezeugen schon die Jerusalemer Liturgie und Augustinus die besondere Eignung der Katholischen Briefe für die Osterzeit. Und die Nähe zur Apostelgeschichte wird auch durch die Handschriften bezeugt.

Interessanterweise nimmt 1 Pt, westlichem Brauch entsprechend, nun auch bei den Lesungen innerhalb der Katholischen Briefe eine Spitzenstellung ein. Dies zeigt

152 Das Capitulare lectionum: Würzburg, Universitätsbibl., M. p. theol. fol.32, f.2v°–10v°. Ed.: Morin, Le plus ancien „Comes“ ou lectionnaire de l’Église romaine, in: Revue Bénédictine 27 (1910) 41–74. Vgl. dazu Chavasse, Les plus anciens types, 1–91; id., Les lectionnaires romains 1 und 2. Speziell zu den Brieflesungen vgl. Chavasse, L’ Épistolier romain, 280–331 und Bouhot, Les lectionnaires latins, 247–252.

153 Leo der Grosse, *tract.* 31 (CCL 138, 163–164). Chavasse schlägt seltsamerweise drei unterschiedliche Datierungen vor: 446 oder 457 in Chavasse, Les plus anciens types, 91, und 441 in seiner Edition in CCL.

154 Der *Comes* Alkuins der Jahre 626/627 bestätigt im Wesentlichen die Ordnung des *Comes* von Würzburg. Zu den leichten Differenzen und ihren kalendarischen Umständen vgl. Bouhot, Les lectionnaires latins, 253 und Chavasse, Les plus anciens types, 49–58.

155 Dies gegen Bouhot, Les lectionnaires latins, 268, der diese Entwicklung allein auf äußere Umstände und rechnerische Probleme zurückführt.

sich sowohl an der Anzahl der Lesungen (sieben gegenüber je dreien aus 1 Joh und Jak) als auch an der Reihenfolge: Der Reigen der Lesungen aus den Katholischen Briefen beginnt (nach vier Lesungen aus der Apg ab Ostermontag) mit Lesungen aus 1 Pt am Freitag (3,18–22) und Samstag nach Ostern (2,1–10). Die übrigen Lesungen aus 1 Pt sind: 2,21–25 am ersten Sonntag nach der Osteroktav, 2,11–20 am zweiten, 4,7–11 am fünften, 5,6–11 am achten, 3,8–15 am neunten.

Die beiden Lesungen aus 1 Pt am Freitag und Sonntag nach Ostern könnten noch älter sein als die Einführung der Katholischen Briefe in die Sonntagslesungen im dritten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts und schon früh mit der Katechese für die Neugetauften in Verbindung gestanden haben. In den wahrscheinlich von Ambrosius stammenden Mailänder Katechesen ist 1 Pt jedenfalls der am häufigsten zitierte Katholische Brief.[156] Die Perikope 1 Pt 2,1–10 begegnet in diesem Zusammenhang ja auch schon in Jerusalem und wird in den Mailänder Katechesen insgesamt dreimal direkt zitiert.

3.5.3 Die hispanische und gallikanische Tradition

Für Spanien gibt es keinen Hinweis auf liturgische Lesungen der Katholischen Briefe vor dem siebten Jahrhundert. Dann wurden sie im Rahmen einer größeren liturgischen Reform, die mit dem Konzil von Toledo (633) begann, der Quadragesima zugeordnet.[157] Lesungen aus 1 Pt finden sich in verschiedenen Versionen des *Liber comicus,* dessen Grundfassung den liturgischen Gebrauch in Toledo gegen Mitte des siebten Jahrhunderts widerspiegelt: 3,5–9 zur Matutin des ersten Sonntags der Fastenzeit, 1,2–12 bzw. (nach anderen Handschriften) 1,16–21 oder 3,1–9 am Dienstag (*feria* II) nach dem zweiten Sonntag; 1,13–25 bzw. 3,10–15/16 am Donnerstag (*feria* IV) und 3,17–18 am Samstag (*feria* VI) derselben Woche, 5,6–11 am Samstag *in uicesima,* 4,13–19 zur Matutin am Sonntag *in Lazaro,* 1,25–2,10 zur Matutin am Palmsonntag und 2,21–25 zur Matutin bzw. Messa am Gründonnerstag *(in cena domini).* Am Fest *Cathedra Petri* (22. Februar), das häufig in die Fastenzeit fällt, wurde 5,1–5 gelesen.[158]

Auch für Gallien setzen die Zeugnisse erst spät ein. Noch der erste Brief des Ps.-Germanus von Paris, der die gallischen Messriten des siebten Jahrhunderts präsentiert, bezeugt als Regel, dass in den drei Lesungen der Messe die gesamten Schriften des Neuen Testaments zitiert werden, nur eine Gruppe nicht: die Katholischen Briefe.[159]

Wohl aber konnten – das bezeugen einige Lektionare – gelegentlich die Lesungen für ein Fest oder ein Offizium den Katholischen Briefen entnommen werden, so vor allem an den drei Tagen der *Rogationes.* In diesem Zusammenhang wurde

156 Vgl. Bouhot, Les lectionnaires latins, 252. – Vgl. Schmitz, Ambrosius, 273.
157 Vgl. Bouhot, Les lectionnaires latins, 257–262.
158 Vgl. dazu Bouhot, Les lectionnaires latins, 257–260.
159 Ps.-Germanus von Paris, *ep.* 1,7 (Ratcliff 5–6).

1 Pt 2,18–4,19 um 500 in Südostgallien gelesen.[160] Um 700 begegnet 1 Pt 1,1–5,11 dann im sogenannten Lektionar von Luxeuil speziell zur Sext des ersten Tages *In Rogationibus,* allerdings lässt sich hier die Herkunft des Lektionars nicht lokalisieren.[161] Dasselbe Lektionar sieht auch 1 Pt 1,3–20a sowie 5,1–4 für die Messe *In natale episcoporum* vor.

Das Missale von Bobbio, wahrscheinlich im achten Jahrhundert von einem gallikanischen Mönch des dortigen Klosters zusammengestellt, ordnet 1 Pt 1,3–4 dem Fest *In cathedra sancti Petri* und 1 Pt 2,21–25 der Übergabe des Glaubensbekenntnisses *(In tradicione symboli)* zu.[162] Lesungen zum Fest der *Cathedra Petri* entnahm man häufig 1 Pt, allerdings unterschiedliche, so auch 1,25–2,15; 3,8–9; 4,7–11 in einer Marginalie des siebten Jahrhunderts[163]. Und in der um 800 entstandenen Handschrift des Lektionars des Klosters von Aniane ist neben 1 Pt 5,1 notiert: *in catd petri,* was der Angabe im spanischen *Liber comicus* entspricht.[164]

Insgesamt wurden also in Spanien und Gallien wie in der römischen Liturgie des fünften Jahrhunderts die Katholischen Briefe und damit auch 1 Pt schwerpunktmäßig in der Zeit vor Ostern gelesen, dies aber nur sehr bruchstückhaft und okkasionell.

3.6 Ein aufschlussreicher Sonderfall: Die *agrypnia*

Im elften Jahrhundert überliefert Nikon vom Schwarzen Berg in seinen *Hermeneia* (Kapitel 29) einen Text, der um 600 entstanden sein dürfte: die *Narratio abbatum Ioannis et Sophronii.* Dieser Text erzählt vom Besuch der beiden Äbte Johannes und Sophronius beim Abt Nilos, einem Einsiedler am Sinai. Gemeinsam feiern sie die Nachtwache *(agrypnia).* Dabei werden alle 150 Psalmen in drei Fünfzigergruppen

160 So das fragmentarische Palimpsest-Lektionar im MS Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, cod. 4160 (Weissenburgensis 76) (CLLA 250; CLLA/S 174,5), das die Situation um 500 in Südostgallien wiedergibt. Vgl. Dold, Das älteste Liturgiebuch (Edition), und Bouhot, Les lectionnaires latins, 262–263. Die Hore geht aus dem Fragment nicht hervor.

161 So im MS Paris, BN, lat. 9427 (CLLA 255; CLLA/S 176). Vgl. Salmon, Le lectionnaire de Luxeuil; Bouhot, Les lectionnaires latins, 263.

162 So Bobbio (Paris, BN, lat. 13346: CLLA 220; CLLA/S 167/9) 115 und 187. Edition: E.A. Lowe/J.W. Legg, The Bobbio Missel 1 (Facsimile), 2 (Text), 3 (Anmerkungen), H. Bradshaw Society 53, 58 und 61, London 1917, 1920 und 1924; ND von Bd. 2 und 3: Woodbridge 1991. Vgl. Bouhot, Les lectionnaires latins, 263–265.

163 MS Lyon, Bibliothèque de la Ville, 1964 [1840] (CLLA 260a). Die lateinische Handschrift aus der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts umfasste ursprünglich zumindest den Heptateuch und wurde, wie zahlreiche Randeinträge zeigen, für die liturgische Lesung verwendet. Am Rand der vier Seiten, die Dt 28,57–30,2 enthalten (fol. 21V–23R), finden sich von einer Hand des siebten Jahrhunderts die genannten Passagen unter der Überschrift <L>eğ in natale cathedre sči petri epist petri apost. Vgl. Bouhot, Les lectionnaires latins, 266, und Thiele, Epistulae Catholicae, 18*.

164 MS Montpellier 6 (CLLA 369b), Nr. 29 der Anmerkungen nach der Zählung der Edition: A. Wilmart, Un lectionnaire d'Aniane, in: Revue Mabillon 13 (1923) 40–53. Vgl. Bouhot, Les lectionnaires latins, 265–266.

gesungen, denen jeweils Lesungen aus den Katholischen Briefen folgen: Jakobus nach der ersten, 1–2 Pt nach der zweiten und 1–3 Joh nach der dritten.[165]

Dieses Beispiel zeigt, dass sich der Gebrauch von 1 Pt wie auch der übrigen Katholischen Briefe nicht auf die Lesungen in der Eucharistiefeier beschränkte. Hier bestätigt sich also der Zusammenhang, den wir schon bei Augustinus festgestellt haben: Gerade weil die Katholischen Briefe noch nicht liturgisch verplant waren, konnten sie variabel eingesetzt werden, und das galt auch für das Stundengebet. Allerdings stellt sich die Quellenlage für das Stundengebet noch viel dürftiger dar als für die Lesungen im Rahmen der Eucharistiefeier.

3.7 Resümee zum liturgischen Gebrauch

Bis zum Ende des vierten Jahrhunderts gibt es keine liturgische Quelle, die Lesungen aus 1 Pt wie auch den anderen Katholischen Briefen dokumentieren würde. Angesichts der Spärlichkeit der einschlägigen Quellen ist es dennoch gut möglich, dass er schon früher in liturgischem Gebrauch war. Immerhin zählt Eusebius ihn um 300 zu den Schriften, die in den Kirchen offiziell verlesen werden. Und schon hundert Jahre zuvor hat Clemens von Alexandrien ihn einer Kommentierung gewürdigt. Am ehesten dürfte er im Zusammenhang der Taufkatechese Verwendung gefunden haben. Hier ist auch zum ersten Mal ein Lesetext aus 1 Pt sicher bezeugt, und zwar vor den mystagogischen Katechesen, die in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts in Jerusalem für die Neugetauften in der Osterwoche gehalten wurden. In den Kontext der vor- und nachösterlichen Taufkatechese weisen auch spätere Zeugnisse für Rom (Osterwoche) und Gallien (Traditio Symboli), die wohl eine frühe Situation vor dem Jahr 400 reflektieren.

Da die Katholischen Briefe in der Regel noch nicht liturgisch verplant waren, eigneten sie sich im besonderen Maße zum Auffüllen von Leselücken, die man in den liturgischen Reformen ab dem fünften Jahrhundert in Angriff nahm. Auch für das Stundengebet konnten sie okkasionell eingesetzt werden.

In Rom erhielten sie schließlich wie zuvor schon in Jerusalem und den davon abhängigen armenischen und georgischen Liturgien einen festen Platz in der Osterzeit, wo sie sich eng mit der Apg verbanden.

Insgesamt spiegelt der liturgische Befund die Ergebnisse der Kanongeschichte wider: Aufwertung der Katholischen Briefe ab der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, meist Spitzenstellung von 1 Pt im Westen, enge Verbindung mit der Apostelgeschichte. Die Einordnung in die Zeit um Ostern entspricht darüber hinaus dem thematischen Spektrum der frühesten Mischcodices, die 1 Pt enthalten.

---

165 Vgl. Amphoux, Les lectionnaires grecs, 24–25; für die relevante Textpassage vgl. Longo, Il testo integrale, 251–252, und Taft, La liturgie des heures, 203–204.

4. Rezeptions- und Auslegungsgeschichte von 1 Pt: Überblick

4.1 Rezeption im zweiten Jahrhundert

Für eine frühe, eventuell schon im ersten Jahrhundert einsetzende Rezeptionsgeschichte von 1 Pt erweist sich die Frage als entscheidend, ob sich Parallelen, die zweifellos existieren, als Abhängigkeiten deuten lassen.[166] Diese Frage wird nicht nur für das sogenannte *Protevangelium des Jakobus* verneint,[167] sondern auch für den *Ersten Clemensbrief.*

Die thematischen und lexikalischen Berührungen zwischen 1 Pt und 1 Clem kann man leicht durch eine gemeinsame Tradition erklären. Eine direkte Abhängigkeit lässt sich an keiner Stelle plausibel machen.[168] Dasselbe gilt für die lexikalischen und bildlichen Übereinstimmungen mit dem Hirt des Hermas.[169] Umstritten ist auch, ob die Pastoralbriefe von 1 Pt abhängig sind.[170]

Einigermaßen sichere Rezeptionen von 1 Pt oder besser: eines Petrusbriefes begegnen erst im *Zweiten Petrusbrief* sowie bei Papias. Im Falle von 2 Pt 3,1 bleibt

166 So hat vielleicht schon Lukas für seine Darstellung des Petrus in der Apostelgeschichte aus Traditionen geschöpft, die auch in 1 Pt eingegangen sind. Vgl. dazu Wall, Unifying Theology, 56–57.

167 Vgl. z. B. Nicklas/Wassermann, Theologische Linien, 173 und zuletzt Karmann, Rezeption, 98 n. 170: „Die […] Berührungen sind m. E. zu schwach, um die Kenntnis dieser Texte beim Autor [des ProtEv] zweifelsfrei zu belegen" (zu Parallelen zwischen ProtEv 15,4 und 1 Pt 5,6 sowie ProtEv 25,1 und 1 Pt 3,15).

168 Das zeigt überzeugend Norelli, Première réception, 328–334, gegen Elliott, First Peter, 138–148. Zustimmend zu Norelli auch: Gregory, *1 Clement,* 154 n. 101. Schon vor Norelli war man in der Forschung vorsichtiger geworden. Noch Knopf, Die apostolischen Väter 1, 43, meinte, der Autor von 1 Clem habe 1 Pt gekannt. Hagner, Use, 271, sprach nur noch von einer wahrscheinlichen Verwendung von 1 Pt durch 1 Clem. Nach Lindemann, Clemensbriefe, 18, lässt sich eine solche Abhängigkeit nicht mit hinreichender Wahrscheinlichkeit etablieren. Lona, Der erste Clemensbrief, 56, schließlich stellt fest: „Keine von diesen Gemeinsamkeiten geht so weit, dass man nach einer literarischen Abhängigkeit fragen müsste, aber die Existenz eines gemeinsamen reichen Traditionsgutes lässt sich nicht leugnen." – Für die Diskussion der einzelnen Parallelen siehe unten zu 1 Pt 1,17–19; 2,9–10.22–24; 3,8.20; 4,8.19; 5,5–7.

169 Vgl. Verheyden, Shepherd of Hermas, 293–329, bes. 298–299.303–304.314. – Massaux, Influence, 321–323, wertet diese Gemeinsamkeiten als Indiz für eine römische Herkunft von 1 Pt. Allerdings weist 1 Pt auch einige Gemeinsamkeiten mit kleinasiatischen Schriften auf. 1 Pt 1,19 teilt mit 1 Clem 7,2–4 eine Tradition, auf die auch Melito von Sardes in Kleinasien zurückgreift: *pass.* 12 und 44 (SC 123, 66) (s. u. ad loc.). Zu der intertextuellen Verbindung von 1 Pt 1,19 mit *pass.* 12 und 44 (und einem von Perler Melito zugeschriebenen Hymnusfragment), vgl. Perler, Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton?, 87, der die Berührungen nicht durch direkte Abhängigkeit, sondern durch „eine formal und inhaltlich bereits stark geprägte, gottesdienstliche Überlieferung" erklärt. Andere gemeinsame Motive (s. u. zu 1 Pt 2,9–10) oder Begriffe (zu 1 Pt 3,8.20; 5,6), die aus dem hellenistischen Judentum stammen, haben sich natürlich auch in nichtrömischen Schriften niedergeschlagen. Folgt man freilich der Hypothese, 1 Pt sei vom Philipperbrief des Polykarp abhängig (s. u.), dann ist eine kleinasiatische Herkunft von 1 Pt mindestens ebenso plausibel wie eine römische.

170 Vgl. Hofrichter, Strukturdebatte, 104–105.

die Rezeption allerdings rein äußerlich: „Das ist schon der zweite Brief, den ich euch schreibe, liebe Brüder. In beiden will ich eure klare Einsicht wachrufen und euch erinnern […].“ Der Bezug zu einem Petrusbrief – aller Wahrscheinlichkeit nach unser 1 Pt – wird hier zwar explizit hergestellt, allerdings sind die Ähnlichkeiten zwischen beiden Schriften so gering und oberflächlich, dass man nicht behaupten kann, 2 Pt sei von 1 Pt beeinflusst.[171] Auch Hieronymus sind die deutlichen Unterschiede zwischen beiden Briefen aufgefallen. Er erklärt sie mit zwei Sekretären, die der Apostel Petrus beschäftigt habe.[172] Jedenfalls dürfte 2 Pt zumindest eine bereits vorhandene Geltung von 1 Pt bezeugen. Der Bezug auf die Paulusbriefe als γραφαί (2 Pt 3,15–16) legt nahe, dass für die Schriften des Petrus eine vergleichbare Autorität als Zeugnisse über Christus und seine Gebote beansprucht wird (vgl. 2 Pt 3,1–2 und 1,16).[173]

Die Rezeption von 1 Pt durch Papias von Hierapolis ist uns leider nur indirekt bezeugt. Eusebius schreibt in seiner Kirchengeschichte, Papias habe „sich einiger Zeugnisse bedient, die er aus dem ersten Brief des Johannes und auch dem des Petrus gezogen habe.“[174] Papias hat demnach der erste Petrusbrief vielleicht schon vorgelegen. Da Papias die Absicht verfolgte, die Identität des Evangelisten Markus zu klären, und er sich dafür auf die Überlieferung eines Presbyters beruft, derzufolge Markus der Übersetzer des Petrus war,[175] ist nicht auszuschließen, dass sich hier die Rezeption auf die Erwähnung des „Markus, mein Sohn“ in 1 Pt 5,13 beschränkt hat.

Die erste regelrechte Rezeption von 1 Pt entdeckt man traditionell im vermutlich um 120 entstandenen Philipperbrief des Polykarp von Smyrna.[176] Schon Eusebius hat darauf hingewiesen, dass Polykarp Stellen aus 1 Pt zitiert.[177] In der Tat weisen der Philipperbrief des Polykarp und 1 Pt zum Teil wörtliche Übereinstimmungen auf, die so speziell sind, dass sie sich nicht auf gemeinsame Traditionen zurückführen lassen. Vorausgesetzt, Polykarp zitiert 1 Pt und nicht umgekehrt, kann man sagen: Er greift die Paränese von 1 Pt auf, speziell die Mahnung, sich bereit zu halten und einen guten Lebenswandel an den Tag zu legen, stellt sie jedoch in eine grundlegend andere Perspektive, die offenbar nicht mehr durch große Bedrängnis und eine unmittelbare Naherwartung geprägt ist. Der Bezug auf das letzte Gericht ist gelöst von einem Endzeitbewusstsein und dient vor allem der Begründung der Ethik. Die Idee der Auferstehung erscheint geradezu reduziert auf den Gedanken

171 Vgl. z. B. Bauckham, Jude, 143–147 und 285–286. Eine tatsächliche inhaltliche Abhängigkeit des 2 Pt von 1 Pt behaupten hingegen Boobyer, Indebtedness, 34–53, und Wall, Canonical Function, 64–81, freilich ohne dafür einen überzeugenden Nachweis zu führen.

172 Vgl. Hieronymus, *ep.* 120,11 (CSEL 55/2, 508).

173 So auch Grünstäudl, Petrus Alexandrinus, 20–23.

174 Eusebius, *h.e.* 3,39,17 (GCS 9/1, 292).

175 Eusebius, *h.e.* 3,39,15 (GCS 9/1, 290).

176 Zur Datierung vgl. Dehandschutter, Polycarpbrief, 135.

177 Vgl. Eusebius, *h.e.* 4,14,9 (GCS 9/1, 334). Vgl. allgemein Holmes, Polycarp's Letter to the Philippians, 220–223.

der Belohnung für das gute Handeln.[178] Allerdings ist es keineswegs sicher, dass Polykarp von 1 Pt abhängt. Vor allem fällt auf, dass er sich zwar ausdrücklich auf Paulus beruft, Petrus aber nicht nennt. Auch ein genauer Vergleich der Textparallelen lässt es mindestens ebenso plausibel erscheinen, dass das Abhängigkeitsverhältnis umgekehrt ist, der Verfasser von 1 Pt sich also des Polykarpbriefes bedient und Motive daraus verarbeitet hat.[179]

Im Falle von Justin dem Märtyrer muss die Frage nach einer Rezeption von 1 Pt unbeantwortet bleiben. Er zitiert den Brief zwar an keiner Stelle direkt oder indirekt, kennt aber, wie sein Hinweis auf die Offenbarung des Johannes belegt (*dial.* 81,4), auch neutestamentliche Schriften, die er nicht zitiert. Jedenfalls bietet er in seinem Mitte des zweiten Jahrhunderts entstandenen *Dialog mit dem Juden Tryphon* eine ekklesiologische Deutung der Würdetitel Israels, die eine auffallende Nähe zu 1 Pt 2,5.9–10 zeigt.[180]

Irenäus von Lyon ist dann der erste Autor, der Zitate aus 1 Pt explizit Petrus zuschreibt.[181] Zweimal nennt er einfach Petrus[182] und einmal bezieht er sich ausdrücklich auf „Petrus in seinem Brief"[183]. Daneben zitiert er den Brief zweimal ohne Quellenangabe.[184] Dass Petrus hier das erste Mal explizit als Autor des Briefes genannt wird, ist kein Zufall. Irenäus führt eine Grundlagendebatte über die wahre apostolische Lehre. Während seine gnostischen Gegner sich auf besondere Offenbarungen beriefen, die Petrus, Paulus, Jakobus und anderen zuteil wurden, möchte er zeigen, dass die wahre Lehre in den Schriften enthalten ist, die von der Kirche allgemein akzeptiert und allen zugänglich sind. Deshalb bedient er sich in seiner Argumentation des gesamten Spektrums dieser kirchlichen Schriften, zu denen er eben auch den Ersten Petrusbrief zählt.[185] Irenäus' Berufung auf 1 Pt belegt,

---

178 Vgl. Norelli, Première réception, 335–351. Zu dieser Charakterisierung des Philipperbriefes vgl. auch Bovon-Thurneysen, Ethik und Eschatologie, 241–256, und auch Bauer, Polykarpbriefe, passim.

179 Vgl. Gielen, Polykarpbrief und der 1. Petrusbrief, 416–444.

180 Vgl. Parvis/Foster, Justin Martyr, 75: „1 Peter [may be echoed] on three occasions, none of them certain". Speziell für die Nähe zu 1 Pt 2,5–9f, die auch der vorliegende Kommentar bestätigt (s. u. ad 2,4–10 Kopftext 5: Intertextuelle Verknüpfungen), vgl. Rudolph, „Denn wir sind jenes Volk …", 110–111 und 223–224.

181 Vgl. Norelli, Première réception, 351–365.

182 Vgl. Irenäus, *haer.* 4,16,5 (SC 100, 574) und 5,7,2 (SC 153, 92).

183 Irenäus, *haer.* 4,9,2 (SC 100, 484): *Petrus autem in epistola sua.*

184 Vgl. Irenäus, *haer.* 4,34,1 (SC 100, 848) und *haer.* 5,36,3 (SC 153, 464). Biblia patristica 1,526–530 und Benoît, Saint Irénée, 141–142, Anm. 2, listen weitere Anklänge an 1 Pt auf, die allerdings zu vage sind, als dass man sie als direkte Bezugnahmen verstehen kann (so auch Norelli, Première réception, 352).

185 Nach der (auch manche fraglichen Anspielungen einbeziehenden) Statistik, die Mutschler, Irenäus als johanneischer Theologe, 71, bietet, bedient Irenäus sich des Ersten Petrusbriefes sogar häufiger als der Pastoralbriefe und des Philipperbriefes. Campenhausen, Entstehung, 228, Anm. 238, und Metzger, Kanon, 154, vergleichen insgesamt die Katholischen Briefe mit dem Corpus Paulinum bei Irenäus und kommen zu dem Ergebnis, dass die Zitate aus letzterem die aus ersterem weit überwiegen (248 zu 8 bzw. 280 zu 15).

dass der Brief zu dieser Zeit schon eine gewisse Autorität erlangt hatte. Der Brief ist ihm auch speziell deshalb dienlich, weil er damit gegen Markion die Übereinstimmungen zwischen Paulus und Petrus zeigen kann.[186] Allerdings spielen die petrinischen Zitate gegenüber den paulinischen in der Argumentation des Irenäus meist nur eine untergeordnete Rolle.[187]

Kurz nach Irenäus wurde der erste „Kommentar" zu 1 Pt verfasst, von dem wir Kenntnis besitzen.

4.2 Die Kommentare zu 1 Pt

Wahrscheinlich im siebten Buch seiner *Hypotyposeis* hat Clemens von Alexandrien 1 Pt sowie Jud, 1 und 2 Joh kommentiert. Dieser Mini-Kommentar ist unter dem Titel *Adumbrationes in epistolas Catholicas* in einer lateinischen Übersetzung erhalten, die von einem Unbekannten auf Anregung Cassiodors angefertigt und durch diesen an manchen Stellen doktrinell „bereinigt" wurde.[188] Die erhaltene Fassung bietet knappe Bemerkungen zu ausgewählten Versen der Briefe in fortlaufender Kommentierung und ist formal durch eine pädagogisch-didaktische und spiritualisierende Ausrichtung und thematisch durch ein Interesse an der Angelologie gekennzeichnet.[189] Gelegentlich verweist Clemens auch auf ihm bereits vorliegende Auslegungen.[190]

Überhaupt spielt Cassiodor mit seinem Bemühen, die überlieferten Wissensbestände zu sammeln, zu ordnen und zu sichern, eine Schlüsselrolle in der Überlieferungsgeschichte der Kommentare zu 1 Pt wie auch anderer Katholischer Briefe. Auch der zweite uns bekannte Kommentar wurde auf seine Veranlassung über-

186 Vgl. Irenäus, *haer.* 4,16,5 (SC 100, 574). Zum Kontext bei Irenäus vgl. auch Norelli, Première réception, 364–365, und Brox, Hermeneutik, 26–48.

187 So unterstützt 1 Pt 1,8 ein Zitat aus 1 Kor 13; vgl. Irenäus, *haer.* 5,7,1 (SC 153, 90–92). Vgl. auch *haer.* 3,16,9 (SC 211, 326) und *haer.* 4,37,4 (SC 100, 930).

188 Vgl. Riedinger, Neue Hypotyposen-Fragmente, 154–196; Nautin, La fin, 109–120; Osborn, Clement's Hypotyposeis, 233–235. Manche Forscher schließen aus Stellen bei Eusebius, *h.e.* 6,14,1 (GCS 9/1, 548) und Photius, *cod.* 109 (Henry 2, 80–81), dass Clemens auch die übrigen Katholischen Briefe besprochen hat. Allerdings spricht sich schon Rufinus mit seiner Übersetzung der Eusebius-Passage gegen diese Deutung aus (*h.e.* 6,14,1 [GCS 9/2, 549]). Auch Cassiodor kennt nur Kommentare zu vier Briefen: *inst.* 1,8,4 (FC 39/1, 160) nennt er neben 1 Pt 1 und 2 Joh sowie Jak. Die Nennung von Jak statt Jud dürfte angesichts der erhaltenen von Cassiodor in Auftrag gegebenen Übersetzung auf einen Flüchtigkeitsfehler zurückgehen. Die uralte westliche Voranstellung von Pt und Joh findet sich auch in Cassiodor, *inst.* 1,12,1 (180) und 1,13,1 (184). Über die Person des Übersetzers der *Adumbrationes in epistolas Catholicas* ist nichts bekannt. Zur doktrinellen Bereinigung vgl. Cassiodors eigene Aussage in *inst.* 1,8,4 (FC 39/1, 160): *Quae nos ita transferri fecimus in Latinum, ut exclusis quibusdam offendiculis, purificata doctrina eius securior potuisset auriri.* Für einen Versuch, die *Adumbrationes* (gemeinsam mit den *Excerpta* und den *Eclogae*) gegen ihre traditionelle Abwertung als Höhepunkt des clementinischen Werkes darzustellen, vgl. Bucur, Place of the *Hypotyposeis,* 313–335.

189 Vgl. Grünstäudl, Petrus Alexandrinus, 261.

190 Vgl. Clemens von Alexandrien, *in 1 Pt.* 1,12 (GCS 17², 204, 9–10): *sicut plurimi suspicantur; in 1 Pt.* 1,23 (18): *ut quidam putant.*

setzt, und zwar durch Epiphanius Scholasticus, und ist, abgesehen von einigen Fragmenten aus griechischen Katenen, nur in dieser Übersetzung erhalten. Nach dem Codex, der Cassiodor vorlag, stammt dieser Kommentar von Didymus dem Blinden, also aus dem Alexandria des vierten Jahrhunderts.[191] Diese Zuweisung, obwohl gelegentlich in Frage gestellt, wird von den meisten Gelehrten für plausibel gehalten. Der Kommentar bezieht sich auf alle sieben Briefe, übergeht aber viele Verse. Am ausführlichsten werden 1 Pt und 1 Joh behandelt.[192] Den Didymus-Kommentar kennzeichnet vor allem die Auseinandersetzung mit manichäischen Lehren.[193]

Cassiodor hat nicht nur in den *Institutiones* 1,8,4–7 über die ihm zugänglichen Auslegungen der Katholischen Briefe Rechenschaft abgelegt.[194] Er hat auch selbst um 580 einen Kommentar en miniature verfasst: die *Complexiones in epistulis Apostolorum et Actibus eorum et Apocalypsi.*[195] Hier bringt er die Katholischen Briefe in der alten westlichen Reihenfolge Pt, Joh, Jud, Jac zwischen den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte. In seinen *Institutiones* beruft er sich dafür auf Augustinus: *divisio scripturae divinae secundum sanctum Augustinum.*[196] Die Anmerkungen zu 1 Pt sind in dreizehn kurze Abschnitte unterteilt, denen jeweils, meist gekürzt, der entsprechende Brieftext vorangestellt ist.[197] Cassiodor stellt in seiner Vorrede eine Verbindung her zwischen dem Begriff der *complexiones* („Zusammenfassungen") und dem der *breves,* der häufig die Kapitelreihen in den Handschriften bezeichnet.[198]

Mitte des siebten Jahrhunderts hat ein unbekannter irischer Autor die Katholischen Briefe kommentiert[199] und dabei viele patristische Autoren zitiert, vor allem Hieronymus, Augustinus, Eucherius und Gregor den Großen. Manchmal irrt der Irische Anonymus freilich in der Zuweisung eines Zitats.[200] Zusätzlich beruft er sich auch auf irische Lehrer seiner Zeit.[201] Offenbar hatten sich im Irland des siebten Jahrhunderts neben dem anonymen Verfasser des erhaltenen

191 Vgl. Cassiodor, *inst.* 1,8,6 (FC 39/1, 162).

192 Von 1 Pt werden, teils gekürzt, als Lemma geboten und kommentiert: 1,1.2.4.6.10–12a.c.15–16.17.23.24.25; 2,1.4–5.7–8.9.10.11.13.14.16–17.18.23; 3,6.15a.b.22; 4,17b–18.

193 Vgl. Leipoldt, Didymus, 15. In den griechischen Katenenfragmenten sind diese später nicht mehr aktuellen antimanichäischen Bezüge gestrichen worden. Zu Didymus' Kenntnis des Manichäismus vgl. Bennett, Knowledge of Manichaeism, 38–67. Für den Manichäismus in Ägypten vgl. Gabra/Takla, Christianity, 121–142; Dubois, Présence, 10–14; Tardieu, Manichéens, 5–19.

194 Vgl. dazu Courcelle, Les lettres grecques, 367–369 und 377.

195 Darin Cassiodor, *compl. in 1 Pt.* (PG 70, 1361–1368).

196 Cassiodor, *inst.* 1,13,1 (FC 39/1, 182).

197 1,1.3.13.22; 2,7.13; 3,1.10.17; 4,3.12; 5,1.8.

198 Cassiodor, *compl.* (PG 70, 1319–1322).

199 Vgl. McNally, Scriptures, VII–X. Die Edition ibid. 3–50 (1 Pt: 28–35).

200 So Anonymus, *in 1 Pt.* 2,2 (CCL 108B, 30): Gregor statt Eucherius.

201 Vgl. zu diesen (Bannbannus, Breccannus, Bercannus, Manchianus) Grosjean, Sur quelques exégètes irlandais, 76–96. Zu Anonymus, *ep. cath.* im Rahmen der irischen exegetischen Literatur vgl. Bischoff, Wendepunkte, 269–270, und verbessert in: Id., Mittelalterliche Studien 1, Stuttgart 1966, 266.

Kommentars noch vier weitere dort zitierte Exegeten mit den Katholischen Briefen befasst: Bannbannus, Breccannus, Bercannus und Manchianus.

Der anonyme irische Kommentar hat dann seinerseits dem *Tractatus in septem epistolas canonicas* als Quelle gedient. Als ihr Autor wird in der Überlieferung ein nicht näher identifizierbarer Hilarius genannt.[202] Dieser wohl noch im siebten Jahrhundert entstandene Kommentar geht im Grunde nicht über seine Vorlage hinaus. Im Gegenteil, die Autorenangaben der verwendeten Zitate sind teilweise gestrichen.[203]

Als wesentlich wertvoller erweist sich hingegen der Kommentar zu den Katholischen Briefen, den Beda Venerabilis um 710 erstellte. Beda geht auf fast jeden Vers ein, setzt sich kritisch mit seinen beiden Vorgängern, dem irischen Anonymus und (Ps.-)Hilarius, auseinander und bietet einiges Material aus der patristischen Tradition, das teilweise nicht anderweitig belegt ist.[204] Bedas Kommentar durchziehen zahlreiche gnadentheologische Klarstellungen, die sich wohl einerseits der literarischen und theologischen Abhängigkeit von Augustinus, andererseits vermutlich auch der Auseinandersetzung mit einem noch präsenten Semipelagianismus verdanken.

Während Cassiodors Engagement sich in seinen enzyklopädischen Plan fügte, durch die Arbeit der Mönche seines kalabrischen Klosters Vivariense das Bildungsgut der Antike zu bewahren, könnte das besondere Interesse, das 1 Pt und allgemein die Katholischen Briefe auf den britischen Inseln erfuhren, mit der missionarischen Situation zusammenhängen. Ähnlich wie Irland war auch Bedas Heimat Northumbria, das nördlichste Königreich auf dem Gebiet des heutigen England, erst frisch christianisiert, und sein Kloster Wearmouth bildete das Zentrum der Missionierung, für die sich die Katholischen Briefe mit ihrem stark paränetischen Gepräge vielleicht als besonders geeignet erwiesen.[205]

Dürftiger als für den lateinischen Bereich gestaltet sich der Befund zum griechischen Osten. Nach Clemens und Didymus ist kein einziger Kommentar zu 1 Pt überliefert, den man mit Sicherheit in die patristische Zeit datieren kann.[206] Erwähnenswert

---

202 Vgl. Bischoff, Wendepunkte, 270–272 und Studien, 266–267. Amelli, der ursprünglich bei seiner Edition (1897 im Spicilegium Casinense 3,1) Hilarius von Arles als Verfasser angenommen hatte (was aber wegen der Abhängigkeit vom irischen Anonymus nicht haltbar ist), vermutete eine Entstehung in Lérins im 7. oder 8. Jh. Vgl. Amelli, Analecta Hieronymiana, 165. Den *terminus ante quem* bildet auf jeden Fall der Kommentar des Beda (ca. 710), der (Ps.-)Hilarius benutzt. Auch Hamman bringt das Werk in dem Migne-Supplementband PLS 3 noch mit der falschen Zuschreibung an den Arelatenser.

203 Vgl. McNally, Scriptures, X–XVIII.

204 Beda, *in 1 Pt.* 2,18 (CCL 121, 241) z. B. ein Zitat des Fulgentius von Ruspe, das sonst nirgends überliefert ist.

205 Zu Beda, seinem Werk und speziell seinem Kommentar zu den Katholischen Briefen vgl. Karsten, Beda Venerabilis, 7–38.

206 Das gilt auch für Ps.-Oecumenius, *Commentarii in epistulam primam b. Petri* (PG 119, 509–577). Im Jahre 1532 hat Donatus Veronensis den griechischen Text von drei Kommentaren (zur Apg, den Paulusbriefen und den Katholischen Briefen) gedruckt, die er fälschlich einem Oecumenius

erscheint hier lediglich die Katene des Ps.-Andreas zu den Katholischen Briefen aus der zweiten Hälfte des siebten oder dem Beginn des achten Jahrhunderts.[207] Diese Katene war, wie der handschriftliche Befund in der griechischen und armenischen Überlieferung zeigt, verbreitet. Wegen der zum Teil beträchtlichen Differenzen zwischen diesen beiden Traditionen wird im vorliegenden Kommentar zwischen Griechischer Katene und Armenischer Katene unterschieden. Außerdem wird, da die Bedeutung des Erstkompilators sich in der produktiven Überlieferung der Katenen zunehmend verflüchtigt hat und er in diesem Fall ohnehin nicht identifiziert werden kann, weitgehend auf die Angabe seines Namens verzichtet. Der Wert dieser Katene liegt, wie der des späten Kommentars des Ps.-Oecumenius,[208] vor allem darin, dass sich ihr, auch wenn man die Zuweisungen hinterfragen muss, einige alte Auslegungen entnehmen lassen, die ansonsten nicht bezeugt sind.

Dass es für die Katholischen Briefe offenbar nur einen Katenentyp, wenn auch in Variationen, gab, bestätigt den Befund zu den Kommentaren: Die Katholischen

---

zugeschrieben hat, obwohl die Handschriften diesen nicht als Verfasser nennen. Zumindest der Pauluskommentar dürfte nicht vor dem Ende des 9. Jh.s entstanden sein, da er Photius (+ 891) zitiert. Die Kommentare zur Apg und den Katholischen Briefen decken sich im Wesentlichen mit den entsprechenden Kommentaren des Erzbischofs Theophylactus von Achrida in Bulgarien aus dem 11. Jh. (für das Katholikon: PG 125, 1131–1287). Nimmt man die Priorität von Ps.-Oecumenius an, worauf der handschriftliche Befund hinzudeuten scheint, hätten wir damit einen, freilich äußerst späten *terminus ante quem*. Mehr lässt sich zur Datierung zum jetzigen Zeitpunkt nicht sagen. Der Artikel von De Groote, quaestio Oecumeniana, 67–105, der nur an der Verfasserschaft des Apokalypsekommentars interessiert ist, geht auf diese Fragen nicht ein. Für den vorliegenden NTP-Band wurde Ps.-Oecumenius wie die Katenen behandelt: als Quelle für möglicherweise ältere, anderweitig nicht bezeugte Auslegungen. Allerdings gibt er in der Regel keine Autoren an, sondern bezieht sich lediglich mit einem ἄλλος oder ἕτερος auf diese Meinungen.

207 Eine kritische Edition gibt es nicht. J.A. Cramer, Catenae graecorum patrum in novum testamentum t.8: Catena in Epistolas Catholicas et Apocalypsin, Oxford 1844, dort 41–83 1 Pt, bietet die Druckausgabe des Cod. Collegii novi 58, Oxford, und nennt ibid. 583–596 (587–591 zu 1 Pt) die Varianten nach Coislin. 25, Paris. Staab, Katenenkommentare, rechnet bei dieser Ausgabe mit Abschreibefehlern (299). Er empfiehlt, von der Pariser Handschrift auszugehen (298) und nennt und beschreibt vier Handschriften, die sich in römischen Bibliotheken finden (298–306). Dieser Befund ist dann zu vergleichen mit der armenischen Katene zu den Katholischen Briefen: Catena Armenica (PO 44, 66–152). Die armenische Version ist zwar spät, im 12. Jh., entstanden, ihr liegt aber wohl ein griechischer Text zugrunde, der sich von den Textzeugen, die Cramer ediert bzw. Staab besprochen hat, nicht nur unterscheidet, sondern vielleicht sogar eine ältere Version als diese darstellt. So die Einschätzung des Editors: Renoux, La chaîne arménienne, 21. – Staab, Katenenkommentare, 333–340, meint, Ps.-Andreas weise mit dem Ἐξ ἀνεπιγράφου im ersten Fragment auf den Autor einer „Urkatene" hin, aus der er geschöpft habe. Staab identifiziert diese Urkatene in den Handschriften *Vat.* 652 und 1270. Sicherlich deckt sich der Inhalt (weniger der Text) dieser Handschriften weitgehend mit der Katene. Allerdings wird hier nicht nach Art einer klassischen Katene einfach Zitat an Zitat gereiht, sondern vielmehr ein fließender Text geboten. Staab spricht deshalb auch lieber von einem „Urkommentar" (339–340). Außerdem verzichtet der Verfasser dieses Kommentars auf die Nennung der zitierten Autoren. Beides scheint mir doch eher für die Priorität der Katene zu sprechen, die dann einem späteren Autor als Materialbasis für einen Quasikommentar gedient hat.

208 Zu diesem vgl. die vorletzte Anm.

Briefe und speziell 1 Pt stellten keinen bevorzugten Gegenstand der Auslegung dar. Es ist auch keine einzige Homilie überliefert, die Passagen aus 1 Pt direkt auslegt (im Unterschied zu einigen wenigen zu Jak und 1 Joh)[209]. Selbst die *Mystagogischen Katechesen* des Cyrill (oder Johannes) von Jerusalem, denen eine Lesung aus 1 Pt voranging, gehen auf den Lesetext überhaupt nicht oder nur beiläufig ein.[210]

Bezeichnend für den geringen theologischen Wert, den man dem ersten Petrusbrief beimaß, erscheint auch seine Vernachlässigung in der exegetischen Literaturgattung der *Eratopokriseis (Quaestiones et responsiones).*[211] Nur Maximus Confessor widmet Anfang des 7. Jh. zwei *Quaestiones* Passagen aus 1 Pt.[212]

Angesichts der spärlichen und obendrein lückenhaften Kommentierungen von 1 Pt in der Antike besteht also die Aufgabe des vorliegenden Kommentars auch darin, aus der Fülle der verstreuten Einzelrezeptionen sozusagen die ungeschriebenen patristischen Kommentare zu rekonstruieren.

209 Vgl. Sieben, Kirchenväterhomilien, 179–181.

210 Cyrill/Johannes, *catech. myst.* 5 (FC 7, 144–164) enthält überhaupt keinen direkten Bezug zur Lesung (1 Pt 2,1–10), zitiert dagegen 1 Pt 5,14. Interessanterweise trägt diese Katechese in den Handschriften im Unterschied zu den anderen keinen Titel; vgl. Röwekamp, Cyrill, 88–91. Vielleicht erklärt sich dies aus der Diskrepanz zwischen Lesung und Katechese. Die Lesung entspricht dem fünften der Themen, die Cyrill in seinen vorösterlichen Katechesen angekündigt hat: über den Lebenswandel der Getauften; Cyrill, *catech.* 18,33 (Reischl/Rupp 336–338). Röwekamp, Cyrill, 12–13, nimmt an, dass die thematische Konzeption der Mystagogischen Katechesen sich nach der präbaptismalen Katechese 18 (um 350) geändert hat. „Die ursprünglichen Lesungen dagegen blieben erhalten, wie es dem Beharrungsvermögen liturgischer Traditionen entspricht." *Catech. myst.* 1 (FC 7, 94–108) greift mit der Auslegung der Widersagung gegenüber dem Satan 1 Pt 5,8–11 zwar thematisch auf, zitiert direkt aber nur den Vers vom Satan, der wie ein brüllender Löwe umhergeht (1 Pt 5,8). In beiden Katechesen bildet, wie in anderen auch, nicht die Lesung den eigentlichen Gegenstand der Auslegung, sondern die Riten und Worte der Initiationsfeier in der Osternacht.

211 Die Bedeutung dieses Genres wird in letzter Zeit immer deutlicher. Vgl. z. B. Volgers/Zamagni, Eratopokriseis.

212 Zum Hintergrund der sogenannten *Quaestiones ad Thalassium* (die eigentlich Antworten auf Fragen des libyschen Abtes Thalassius sind) vgl. Larchet, Maxime le Confesseur, 1–11. Die beiden „Untersuchungen" zu 1 Pt sind *qu. Thal.* 59 und 60 (über 1 Pt 10–11 und 1,19b–20) (CCG 22, 44–71. 72–83). S.u. ad loca. Demnächst erscheint dazu auch eine kommentierte Ausgabe in SC.

Überschrift, Anschrift und Gruß (1 Pt 1,1–2)

Inscriptio (bzw. Subscriptio)

Fast alle Textzeugen sprechen vom „*ersten* Brief des Petrus". Lediglich in dem recht frühen koptischen Text des Crosby-Schøyen-Codex ist absolut vom „Petrusbrief" die Rede. Vielleicht kannte der Kompilator 2 Pt noch nicht. Allerdings sprechen auch spätere Autoren noch oft von 1 Pt, als gäbe es keinen zweiten.[213]

In den Handschriften wird der Brief gelegentlich noch näher bestimmt durch das Attribut „katholisch". Manchmal wird Petrus auch ausdrücklich Apostel genannt und vereinzelt als der „allseitsberühmte" oder die „Koryphäe der Apostel" bezeichnet.[214]

Die patristischen Autoren spezifizieren den Brief oft durch die Angabe der Adressaten. Es ist der Brief des Petrus „an die Völker, an die Diaspora"[215].

1 Pt 1,1: Anschrift

Petrus, Apostel Jesu Christi, an die auserwählten Fremden („Beisassen", „Zugereisten", „Zugezogenen") (παρεπίδημοι – advenae)[216] der Diaspora in Pontus, Galatien, Kappadozien, (der Provinz) Asien und Bithynien.

Der Vers wird als Quelle für biographische Angaben über Petrus, speziell seine Missionstätigkeit, benutzt (1). Vor allem interessiert die frühkirchlichen Autoren die Frage nach den Adressaten des Briefes (2). Gelegentlich findet der Vers auch in einem polemisch-kontroverstheologischen Zusammenhang Verwendung (3).

---

213 Z. B. Ambrosius, *ep.* 10,1 = Maur. 38 (CSEL 82/1, 73); *myst.* 9,58 (CSEL 73, 115); *in psalm.* 36,2,3 (CSEL ²64, 71); Augustinus, *en. Ps.* 93,23 (CCL 39, 1323) u.v.m.

214 Siehe ECM IV² 1, 103.

215 Ambrosius, *in psalm. 118* 2,15,1 (CSEL ²62, 29): *ad gentes, ad dispersionem.* Weitere Beispiele: VL 26/1, 70–71.

216 Siehe unten 2.2.

1. Petrus als Missionar in Kleinasien

Für Eusebius, Hieronymus und Leo den Grossen bietet der Vers einen klaren Beleg dafür, dass Petrus in Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien und Bithynien missioniert hat.[217] Eusebius schreibt:

> In wie vielen Provinzen Petrus denen aus der Beschneidung die frohe Botschaft von Christus gebracht und die Lehre des Neuen Bundes überliefert hat, dürfte sich deutlich aus den Worten Petri, nämlich aus dem erwähnten, allgemein anerkannten Briefe desselben ergeben, in welchem er an die Hebräer der Diaspora im Pontus, in Galatien, Kappadokien, Asien und Bithynien schreibt.[218]

Auch in zahlreichen späteren Nachrichten über Petrus, etwa in der wohl im 6. Jahrhundert im Westen entstandenen Sammlung *Virtutes apostolorum* des Ps.-Abdias oder in Isidor von Sevillas *De ortu et obitu patrum,* aber auch in den griechischen *Synaxarien,* werden, wohl ebenfalls aufgrund von 1 Pt 1,1, diese Regionen als Missionsgebiete des Petrus genannt (neben Judäa und teilweise auch Antiochia).[219] Während die meisten Autoren den Aufenthalt in Kleinasien zwischen seiner Zeit in Antiochia und der in Rom einordnen, nimmt Epiphanius an, Petrus habe Pontus und Bithynien mehrmals besucht, und zwar auch noch von Rom aus. Diese Vermutung dient ihm dazu, die Weihe des Clemens zum Bischof plausibel zu machen. Die Abwesenheiten könnten, vermutet er, wie auch die des Paulus, der ja bis nach Spanien gegangen sei (Röm 15,24.28), der Grund gewesen sein, weshalb man Clemens zum Bischof von Rom geweiht habe.[220]

---

217 Eusebius, *h.e.* 3,1,2 (GCS 9/1, 188); Hieronymus, *vir. ill.* 1,1 (Ceresa-Gastaldo 72,5–6). Eusebius, *h.e.* 3,1 (GCS 9/1, 188): „Petrus hatte offenbar im Pontus, in Galatien, Bithynien, Kappadokien und Asien den Diasporajuden gepredigt"; Leo der Grosse, *tract.* 82,5 (CCL 138A, 514–515): „In Pontus, Galatien und Kappadokien, in Asien und Bithynien bekannte man sich durch dich [Petrus] zur Lehre des Evangeliums."

218 Eusebius, *h.e.* 3,4 (GCS 9/1, 192).

219 Die Texte hat Schermann, Propheten- und Apostellegenden, 240–245, zusammengestellt. Im Unterschied zu den meisten griechischen und lateinischen Texten werden diese Gebiete in den Texten aus dem syrischen Raum, wo ja 1 Pt erst spät rezipiert wurde, nicht genannt. Lediglich die syrische *Doctrina apostolorum* erwähnt nach Antiochia, Syrien und Kilikien und vor Rom die Regionen von Galatien bis zum Pontus, allerdings ohne die für 1 Pt 1,1-Texte typische Aufzählung der einzelnen Regionen. Zu dieser von den patristischen Autoren nicht problematisierten, aber doch sonderbaren Aufzählung, bei der die beiden südlichen Provinzen Kilikia und Lykia-Pamphylia fehlen sowie Pontus und Bithynien als getrennte Einheiten die Liste rahmen, obwohl sie eine Doppelprovinz (Pontus-Bithynia) bildeten, vgl. jetzt den Erklärungsversuch von Gielen, Der 1. Petrusbrief, 161–183.

220 Epiphanius, *haer.* 27,6,1–8 (GCS 25, 308–310).

2. Die Adressaten

2.1 Die historischen Adressaten: Judenchristen

Eusebius identifiziert in dem obigen Zitat die ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις mit den „Hebräern der Diaspora im Pontus, in Galatien, Kappadokien, Asien und Bithynien“[221]. Er schließt aus 1 Pt 1,1: „Petrus hatte offenbar in Pontus, Galatien, Bithynien, Kappadokien und Asien den Diasporajuden gepredigt.“[222] Diese Identifizierung der Adressaten als Diasporajuden ist dann auch in die Prologe zu 1 Pt in den griechischen und armenischen Bibeln und Katenen aufgenommen worden.[223]

In der lateinischen Tradition werden die Adressaten mit einer Verfolgung in Verbindung gebracht. Unklar bleibt noch Cassiodor:

> Petrus […] schreibt an die abwesenden Hebräer, die durch die perfide Judenverfolgung Zerstreute geworden waren und Fremde *(advenae)* in Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien und Bithynien, aber dennoch im Geist korrigiert worden waren und an Jesus Christus geglaubt haben.[224]

Ist die *persecutio Iudaeorum* im Sinne eines *genetivus objectivus* als Verfolgung an Juden zu verstehen, und haben sich diese Juden also erst nach der Verfolgung zu Christus bekehrt? Oder meint Cassiodor eine Verfolgung durch Juden an christlichen Konvertiten *(genetivus subjectivus)?* In diesem zweiten Sinne jedenfalls äußert sich Beda:

> Die Fremden *(advenae)* werden auf Griechisch Proselyten genannt. Mit diesem Namen haben die Juden diejenigen bezeichnet, die, als Heiden geboren *(de gentibus nati),* wünschten, an Gott zu glauben und nach dem Erhalt der Beschneidung gemäß jüdischem Brauch ein Leben in Übereinstimmung mit dem Gesetz Gottes zu führen.[225]

---

221 Eusebius, *h.e.* 3,4,2 (GCS 9/1, 192). Ulrich, Euseb von Caesarea, 114, schließt aus dieser Stelle, Eusebius habe die Hebräerterminologie auf die ganze Christenheit angewandt. Eusebius denkt hier jedoch nur an solche Christen, die vor ihrer Bekehrung Juden waren (vgl. Apg 18,2). Dies belegen die beiden folgenden Stellen, wo er von „Diasporajuden“ und „denen aus der Beschneidung“ spricht.

222 Eusebius, *h.e.* 3,2 (GCS 9/1, 188). Vielleicht handelt es sich hierbei um ein Zitat aus Origenes. Etwas weiter unten schreibt Eusebius nämlich: „So berichtet wörtlich Origenes im dritten Buche seiner Erklärungen zur Genesis.“ Es ist unsicher, ob auch der Hinweis auf die Predigttätigkeit des Petrus dem Origeneszitat angehört; vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung, 109–110. Wenn ja, dann hat Eusebius sich jedenfalls diese Behauptungen zu eigen gemacht.

223 Vgl. Catena Graeca, *Hypothesis* (Cramer 41); Catena Armenica, *prol.* (PO 44/2, 66). Für die griechische Bibel vgl. von Soden, Schriften des Neuen Testaments, 335; für die armenische die Zōhrab-Bibel: Y. Zōhrapean, Astuacašunčʿ matean hin ew nor ktakaranaiʿ. A Facsimile Reproduction of the 1805 Venetian Edition with an Introduction by C. Cox, Delmar, NY 1984, 335.

224 Cassiodor, *compl. in 1 Pt.* 1,1 (PL 70, 1362–1363).

225 Beda, *in 1 Pt.* 1,1 (CCL 121, 225).

Beda identifiziert dann diese Konvertiten mit jenen, die sich am Pfingsttag in Jerusalem bekehrt haben:

> Aber der Zusatz „aus der Zerstreuung“ bedeutet, dass sie aus Jerusalem vertrieben wurden in der Verfolgung, die auf den Tod des Stephanus folgte, oder dass sie zumindest für ihren Glauben misshandelt und oft entweder von Juden oder von Heiden aus ihren Häusern vertrieben wurden, wie wir in der Apostelgeschichte lesen.[226]

Andere spätpatristische Autoren deuten die Adressaten im Sinne einer *pars pro toto.* Eine *anonyme Scholie* betont, dieser Brief zeige, dass die Berufung des Petrus für die Beschnittenen keine Beschränkung auf Judäa beinhalte. „Vielmehr hat er, indem er diesen Rundbrief versandte, versucht, den über die gesamte Welt verstreuten Juden zu predigen, damit sie den Glauben bewahrten, den sie erhalten hatten.“[227]

Anders als die meisten modernen Kommentatoren[228] sehen die antiken Autoren also in den Adressaten von 1 Pt Christen, die aus dem Judentum übergetreten sind, entweder (im griechischen Bereich) ohne weitere Spezifizierung „Diasporajuden“ oder (in der späten westlichen Tradition) speziell solche, die zwar zuvor aus dem Heidentum kamen, aber als jüdische Proselyten die Beschneidung auf sich genommen hatten.

Manche frühkirchlichen Autoren überschreiten den Horizont der rein historischen Adressatenfrage, indem sie in dem Text eine zeitlose Adressierung entdecken.

2.2 Die zeitlosen Adressaten: Die Pilger auf Erden

Eine übertragene Deutung von παρεπίδημοι bzw. *advenae* bietet Didymus:

> Petrus, der als Apostel der Beschneidung eingesetzt ist und die Sorge für alle Juden hat, schreibt denen, die auf dem ganzen Erdkreis in der Zerstreuung leben, als Fremde in ausländischen Städten, zumal ja keineswegs viele von ihnen in Judäa verblieben sind. Wenn aber etwas über diesen Text verstanden werden kann, dann müssen wir unseren Verstand auf das richten, was „Fremder“ *(advena)* besagen will. Darüber aber scheint geschrieben zu sein: „Ein Pilger (*peregrinus*/πάροικος) bin ich auf Erden und fremd (*advena*/παρεπίδημος) wie alle meine Väter“ (Ps 38,13 LXX) […] – weil ja alle mit den Körpern verbundenen Seelen fremd werden, solange es ihnen bestimmt ist, in jenen [den Körpern] in der Zeit zu sein. Denn wenn sie aus derselben Substanz wären, aus der die Körper sind, dann wären

226 Ibid.

227 Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,1 (Cramer 41–42). Die Catena Armenica 90 (PO 44, 66.68) enthält zudem den Hinweis, es handle sich um jene Juden, die zur Zeit der Makkabäer nach nah und fern zerstreut worden seien.

228 Für eine Zusammenfassung des Konsenses vgl. Dubis, Research, 204–205. Allerdings bröckelt dieser Konsens. Mehrere Forscher halten eine zumindest auch judenchristliche Adressatenschaft nicht für ausgeschlossen: Stewart-Sykes, Function, 10; Hirss, Volk, 9; Jobes, 1 Peter, 23–24; Witherington, Letters and Homilies, 22–37; Dunn, Christianity, 1158–1160. Für eine gut begründete neue Bestätigung des alten Konsenses vgl. Williams, Persecution, 91–95.

> sie Bewohner der Erde. Schließlich sagt man ja, dass Seelen, die Mitgefühl mit dem Fleisch *(compassio carnis)* haben, in einer fleischlichen Wohnung sind und keineswegs wie Fremde auf der Erde, sondern eher Einheimischen gleichen. Daher werden über die Bewohner der Erde Schrecken geschickt, die sowohl die treffen, die irdische Dinge an sich raffen, als auch die, die (nur) in ein irdisches Bild gehüllt sind (vgl. 1 Kor 15,49).[229]

Wie üblich geht Didymus schnell von einer wörtlichen zu einer anagogischen Auslegung über.[230] Dazu greift er, vielleicht veranlasst duch die Wortkonkordanz in 1 Pt 2,11, wo neben παρεπίδημοι auch πάροικοι verwendet wird, zunächst auf das Psalmwort zurück, das in der Septuaginta-Fassung ebenfalls diese beiden Lexeme verwendet (Ps 38,13 LXX): Die angeredeten Fremden sind demnach alle jene Pilger auf Erden, die Gott seit den Stammvätern erwählt hat. Dieser Aussage gibt er dann eine spezielle anthropologische Deutung, indem er auf einen in der alexandrinischen Tradition beliebten Topos zurückgreift: Fremd ist die Seele im Leib.[231] Diesen Gedanken verbindet er schließlich mit der Leidensthematik, die den ganzen Brief durchzieht: Weil die Seelen sich zu oft der fleischlichen Substanz des Leibes angleichen, zu sehr in *compassio*/συμπάθεια mit ihm stehen, zu sehr durch ihn in Mitleidenschaft gezogen werden, deshalb sind den Menschen die Schrecken geschickt. Didymus gibt hier gleich zu Beginn seines Kommentars also eine erste Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leidens. Dieses dient offenbar dazu, die verständige Seele, wie es ihr gebührt, von der συμπάθεια mit dem Fleisch zu befreien, sie der materiellen Welt zu entfremden. Die Seele darf sich im Körper nicht zuhause fühlen, weil sie sich sonst ihrer eigenen immateriellen Natur entfremdet.

Beda bedient sich desselben Psalmverses, um die Bedeutung des Wortes „Fremde" *(advenae)* über die konkreten historischen Adressaten hinaus auf die Gesamtheit der christlichen Leserschaft auszuweiten. Dieses Verständnis sieht er speziell durch 1 Pt 2,11 gerechtfertigt, wo der Verfasser des Briefes selbst das Bild der Fremdheit in der Welt gebraucht:

> Aber auch wir, wenn wir wirklich Gott mit dem Propheten sagen können, dass wir in deinen Augen Fremde auf Erden und Pilger sind wie all unsere Väter (Ps 39,13 [38,13 LXX]), sollten glauben, dass die Briefe des gesegneten Petrus ebenfalls für uns geschrieben sind, und sie lesen, als seien sie an uns gesandt. Entsprechend berät er uns in diesen Briefen, als hätten wir anderswo eine Heimat, indem er sagt: „Ihr Lieben, da ihr Fremde und Gäste seid in

229 Didymus, *in 1 Pt.* 1,1 (Zoepfl 9,12–19). Der letzte Satz lautet in Zoepfls Edition: *Unde et terrores inferuntur super habitatores terrae sapientes* (Variante: *rapientes*) *utique ea, quae terrena sunt, et terreni indutos imagine.* Ich ziehe jedoch die varia lectio vor und beziehe *rapientes* auf *ea,* das sonst nicht zu verstehen ist.

230 Vgl. Beatrice, Didyme et la tradition de l'allégorie, 579–590; Bienert, Allegoria und Anagoge; Tigcheler, Didyme l'Aveugle.

231 Vgl. schon Philo, *agr.* 65 II 108, 16–18; Ps.-Plato, *Axiochos* 365 b, dann auch Clemens von Alexandrien, *str.* 4,26 (GCS ^{4}52, 321).

dieser Welt, ermahne ich euch: Gebt den irdischen Begierden nicht nach, die gegen die Seele kämpfen" (1 Pt 2,11).[232]

Zuvor hatte Ps.-Hilarius zur Erläuterung des Begriffs der erwählten Fremden Joh 15,19 zitiert: „Ich habe euch aus der Welt erwählt, weil ihr nicht aus der Welt seid."[233]

Die ursprüngliche juridische Konnotation des Wortes παρεπίδημοί, auf welche die moderne Exegese hinweist[234] und die vielleicht auch noch Eusebius von Cäsarea bewusst war, geriet offenbar im Laufe der Zeit in Vergessenheit. Das zeigt sich auch darin, dass in der lateinischen Tradition das Wort mit *advenae* und nicht mit dem vergleichbaren *terminus technicus* des römischen Rechts, *peregrini,* wiedergegeben wurde.

3. Polemisch kontroverstheologischer Gebrauch

3.1 Im Ketzertaufstreit

Die Adressierung des Briefes konnte offenbar auch das Selbstbewusstsein kleinasiatischer Bischöfe im Ketzertaufstreit begründen. Firmilian von Cäsarea beruft sich auf die Tauflehre des ersten Petrusbriefes und betont, die Tradition der Nichtanerkennung von Häretikertaufen sei „von Christus und den Aposteln uns überliefert." [235] Firmilian nennt hier zwar nicht ausdrücklich 1 Pt 1,1, aber das „uns" im Zitat spricht dafür, dass sein kappadokisches Selbstbewusstsein auch aus der Tatsache Nahrung zog, zu den Adressatengemeinden von 1 Pt zu gehören.

3.2 Im Donatistenstreit

Augustinus benutzt die in 1 Pt 1,1 genannten Gemeinden ebenso wie die Adressaten der Sendschreiben der Apokalypse (Offb 1,11), um den Donatisten ihren Partikularismus aufzuzeigen. Diese Gemeinden, an die der Apostel Petrus geschrieben habe, riefen mit der Stimme der Einheit *(uoce unitatis)* den Donatisten zu: Warum haltet ihr keine Gemeinschaft mit uns?[236] Die Briefadresse verweist auf die Notwendigkeit für den, der sie als Lesung gebraucht, auch mit den dort genannten Kirchen Gemeinschaft zu halten.[237]

232 Beda, *in 1 Pt.* 1,1 (CCL 121, 225).

233 Ps.-Hilarius, *in 1 Pt. 1,*1 (CCL 108B, 77).

234 Vgl. z. B. Feldmeier, Christen als Fremde, 175–177.

235 Firmilian, in: Cyprian, *ep.* 75,15,2 (CCL 3C, 595).

236 Augustinus, *c. Don.* 4,4 (CSEL 53, 100). Vgl. dazu Congar, Note complémentaire 9, 717–718: La prosopopée de l'Église. Ähnlich zählt er auch in *Cresc.* 2,37,46 (CSEL 52, 407) die „Kirchen von Pontus, Kappadokien, Asien und Bithynien, an die der Apostel Petrus geschrieben hat" unter den zahlreichen in den heiligen Schriften genannten Kirchen auf, mit denen die Donatisten keine Gemeinschaft haben. Vgl. ferner *en. Ps.* 36,2,23 (CCL 38, 338) und *c. Don.* 4,4 (CSEL 53, 100) (jeweils auch mit Offb 1,11).

237 Vgl. (Ps.?-)Augustinus, *cath. fr.* 12,31 (CSEL 52, 271–272).

1 Pt 1,2: Gruß

… gemäß dem Vorauswissen Gottes, des Vaters, in der Heiligung des Geistes zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blut Jesu Christi: Gnade euch und möge der Friede sich vermehren!

In diesem Vers geben fünf Elemente zu Erläuterungen Anlass: der Begriff der πρόγνωσις bzw. *praescientia* (1), die Heiligung des Geistes (2), der Gehorsam (3), das Blut (4) und der Wunsch nach Gnade und Friede (5).

1. Vorauswissen

Didymus betont, dass das Vorauswissen nicht im Sinne einer Prädestination zu verstehen ist, welche die Willensfreiheit aufhebt. Er deutet den Begriff des Vorauswissens (πρόγνωσις/*praescientia*) mit Eph 1,4–5, wo von der Erwählung vor der Erschaffung der Welt und der Vorherbestimmung, Söhne Gottes zu werden, die Rede ist. Er verbindet nun diese Erwählung und Vorherbestimmung kausal mit dem Vorherwissen:

> Weil Gott den Glauben und die Taten der Menschen vorhergesehen hatte, die aufgrund der Lehre des Evangeliums getan werden, hat er, dies im Voraus wissend, sie in Christus ausersehen (προγνωστικός/*praedestinans*) vor der Entstehung der Welt und schon damals im Voraus dazu bestimmt, dadurch seine Söhne zu werden, dass sie am Geist der Sohnschaft/Adoption (υἱοθεσία) teilhaben. Unter Vorauswissen ist nämlich nichts anderes zu verstehen als die Betrachtung des Zukünftigen. Dies ist später nicht mehr Vorauswissen, sondern Wissen, sobald das, was im Vorhinein betrachtet wurde, Wirklichkeit wird. Es wird zu Wissen, sobald das Vorhergesehene eintritt. Mögen also die, denen Petrus schreibt, (einmal bloß) Erwählte (aber noch nicht Existierende) gewesen sein, so spricht er doch (jetzt) zu ihnen als zu Existierenden.[238]

Es ist gut möglich, dass Didymus bei der Vorherbestimmung, die den freien Willen ausschließt, an die Manichäer denkt. Das legt jedenfalls die lateinische Textüberlieferung nahe, wo es im Anschluss heißt: „Daher entkräftet der klare Verstand auch den Mythos der Manichäer über die Naturen."[239] In seinem Werk gegen die Manichäer hatte er gerade auch deren Lehre von einem die Naturen determinierenden Prinzip des Bösen kritisiert, das die Willensfreiheit aufhebt.[240] Der „Mythos" bezieht sich hier freilich wohl speziell auf einen nur lateinisch über-

238 Didymus, *in 1 Pt.* 1,2 (Zöpfl 9,28–10,9 [griech.]).

239 Vgl. Didymus, *in 1 Pt.* 1,2 (Zöpfl 10,13–15 [lat.]): *Abicit itaque fabulam Manichaeorum de naturis et intellectus praesens.* In der Katene fehlt das Genetivattribut. Vgl. ibid. (10,15–17 [griech.]).

240 Vgl. Didymus, *Man.* 10–12 (PG 39, 1097–1101), dazu auch Klein, Argumentation, 18–19. Für dieses Werk vgl. auch Bennett, Origin; zu Didymus' Kenntnis des Manichäismus: Bennett, Knowledge of Manichaeism.

lieferten Hinweis vor dem zitierten Abschnitt. Dort ist die Rede von einigen, die sagen, „dass es immer, auch vor (der Entstehung) der Welt, die Substanz des Vernünftigen gegeben habe.“[241]

Das obige Zitat ist auch, leicht modifiziert, in die Katenentradition eingegangen. Dort wird es allerdings Origenes zugeschrieben.[242] Wenngleich der Text sich im erhaltenen Werk des Origenes nicht findet und auch im Kommentar des Didymus, wie er lateinisch überliefert ist, nichts darauf hindeutet, dass dieser hier seinen alexandrinischen Vorgänger zitiert, entspricht doch die Erklärung der Prädestination mit Gottes Vorherwissen über die frei gewollten Handlungen der Menschen tatsächlich Origenes' Denken.[243]

Eine andere Frage wirft der Anonymus auf:

> Auf welche Weise kann man von Vorherwissen sprechen bei dem, dem alles gegenwärtig ist, sei es das Vergangene, sei es das Künftige? Doch nur auf menschliche Weise. Das heißt also: bevor der Mensch weiß. Die Erwählung, so als sei sie das zweite. Beim Schöpfer kann nämlich nicht von einer Ordnung des Wechsels *(ordo uicissitudinis)* gesprochen werden. Gleichwohl ist für den Menschen das Vorherwissen früher.[244]

Weil der Schöpfer nicht der Zeit unterworfen ist, gibt es bei ihm auch kein Vorher oder Nachher. Was den Menschen im zeitlichen Nacheinander erscheint, ist ihm immer gegenwärtig. Von einem Vorauswissen Gottes kann also nur aus dem Blickwinkel des Menschen gesprochen werden.

Worauf aber bezieht sich das Vorauswissen, von dem hier die Rede ist: auf Petrus oder die Adressaten? Der Anonymus fasst die ihm vorliegende (und uns kaum erhaltene) Tradition bezüglich dieser Frage folgendermaßen: „Die einen sagen, dass sich das *secundum praescientiam* auf die Erwählten bezieht. Andere aber meinen, es bezieht sich auf ‚mein Apostolat', also auf Petrus.“[245]

Während der Anonymus die Frage offen lässt, entscheidet sich Beda für die erste Möglichkeit: „Sie [die erwählten Fremden] sind nämlich erwählt worden gemäß dem Vorauswissen Gottes des Vaters.“[246] Beide Bezugnahmen (auf Petrus und auf die Adressaten) werden auch für die Heiligung des Geistes geltend gemacht.

241 Didymus, *in 1 Pt.* 1,2 (Zöpfl 9,24–25 [lat.]).
242 Catena graeca, *in 1 Pt.* 1,4 [sic] (Cramer 42). Die Zuordnung zu V.4 statt 2 beruht wohl auf einem Versehen. Die Catena Armenica 92 (PO 44, 68.70) bringt die Scholie an der richtigen Stelle, bietet freilich einen von der griechischen Version leicht abweichenden Text. Vgl. Renoux, La chaine, 23 mit n.3.
243 Vgl. besonders Origenes, *Cels.* 7,44 (SC 159, 116–118); *or.* 29,19 (GCS 2, 392–393); *philoc.* 25 (SC 226, 212–232) und *comm. in Rom.* 1,3 (FC 2/1, 84–88) und 7,7–8 (FC 2/4, 82–102).
244 Anonymus, *in 1 Pt.* 1,2 (CCL 108B, 28, 18–23).
245 Anonymus, *in 1 Pt.* 1,2 (CCL 108B, 28, 15–18).
246 Beda, *in 1 Pt.* 1,2 (CCL 121, 226, 36–37).

2. Heiligung des Geistes

Zum Begriff der Heiligung des Geistes stellen sich zwei Fragen, die in der patristischen Literatur unterschiedlich beantwortet werden. Zunächst: Meint der Briefschreiber seine eigene Heiligung oder die seiner Adressaten?

Didymus bezieht die Heiligung des Geistes, wie wir gesehen haben, auf die Adressaten: ihre Taufe als Empfang des Geistes, der sie zu Söhnen macht. Dagegen verbindet Ps.-Oecumenius, wohl ältere Auslegungen aufgreifend, die Heiligung mit der Berufung des Apostels, die darin bestand, „diejenigen, die dem Evangelium von Christi Leiden gehorsam und durch sein Blut besprengt waren, von allen anderen Menschen abzusondern."[247] Diese Sendung sei der des Jesaja (Zitat Jes 51,1) und der des Jeremia (Anspielung auf Jer 1,5) gleichwertig.

Eine *anonyme Scholie* der Griechischen Katene verbindet beide Perspektiven. Sowohl der Apostel als auch wir, die an Christus glauben, sind geheiligt:

> Schau, „gemäß dem Vorherwissen Gottes des Vaters" ist er zum „Apostel Christi" berufen. Und er erläutert uns die Art des Apostolats: „in der Heiligung des Geistes zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blut Jesu Christi", sagt er, sei es geschehen. Außerdem erklärt er, worin dieses Apostolat besteht, indem er sagt, dass es in der Heiligung des Geistes zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blut Jesu Christi geschieht. Wenn wir freilich als diejenigen, die an ihn glauben, durch den Geist geheiligt werden und er uns auch mit seinem Blut besprengt, um uns zu reinigen, wie könnten wir dann nicht wissen, dass Gott uns Gläubige durch seinen eigenen Geist heiligt und mit seinem eigenen Blut reinigt? Denn Gott war im Fleisch.[248]

Die Armenische Katene, welche die Scholie in einer stark abweichenden Form enthält, die auf eine homiletische Herkunft des Textes schließen lässt, bezieht die „Heiligung" speziell auf die Sendung eines geistlichen Führers: „Deshalb ist uns dieser Auftrag anheim gegeben, euch zu führen."[249]

Die zweite Frage betrifft den Geist: Ist der Geist Gottes oder der des Menschen gemeint?

Didymus, die Katenen, Ps.-Oecumenius und auch Beda verstehen die Konstruktion als einen *genetivus subjectivus* oder *auctoris.*[250] Sie denken an den Heiligen Geist, durch den Petrus gesandt ist bzw. die Gläubigen geheiligt sind. Diese Deutung entspricht der von Origenes bezeugten hermeneutischen Regel: Wenn in der Bibel vom Geist ohne nähere Bestimmung die Rede ist, dann ist der Geist Gottes gemeint.[251]

247 Ps.-Oecumenius, *comm. in 1 Pt.* 1,1–2 (PG 119, 513).
248 Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,2 (Cramer 42).
249 Catena Armenica 91 (PO 44, 69).
250 Vgl. Beda, *in 1 Pt.* 1,2 (CCL 121, 226).
251 Vgl. Origenes, *princ.* 1,3,4 (Görgemanns/Karpp 164); dazu Dünzl, Pneuma, 270; Saake, Tractatus, 97–100; Ziebritzki, Heiliger Geist 240.242.246–247.

Dagegen bezieht der Anonymus *spiritus* im Sinne eines *genetivus objectivus* auf den „Geist der Seelen", die durch die Predigt der Apostel „erfüllt" werden. Der Geist wird „in uns" „durch den Glauben geheiligt".[252]

3. Art und Voraussetzung des Gehorsams

Näher zu bestimmen, um welche Art von Gehorsam es sich handelt, scheint man schon früh für nötig befunden zu haben. Jedenfalls bietet der koptische Crosby-Schøyen-Codex eine Sonderlesart: Hier ist vom „Gehorsam des Glaubens" die Rede.[253]

Beda macht deutlich, was die finale Konstruktion mit dem Akkusativ *in oboedientiam* besagt: Der Gehorsam hatte die Heiligung durch die Gabe des Geistes, d. h. die Reinigung von allen Sünden, zur Voraussetzung. Erst danach konnten die Erwählten beginnen, dem Herrn Jesus Christus zu gehorchen. Vorher waren sie nämlich durch den Ungehorsam des ersten Menschen verdorben.[254] Dieser Hinweis eröffnet die Reihe der gnadentheologischen Klarstellungen, die Bedas Kommentar durchziehen.

4. Besprengung mit Blut

Auch in anderen frühen Schriften ist von der Besprengung mit dem Blut die Rede, so in Hebr 12,24 (vgl. 13,12) und *Barn.* 5,1.[255] Eine Kirchenordnung des 3. Jahrhunderts, die Syrische Didaskalie, nennt die Christen „Teilhaber an der Besprengung mit dem reinen und ehrwürdigen Blut des großen Gottes Jesus Christus".[256] Diese Parallelen dürften in einer gemeinsamen Tradition gründen,[257] die letztlich den Bundesschluss am Sinai (Ex 24,5–8) aufgreift.[258]

Entsprechend erläutert Beda das Motiv des Blutes mit dem Alten Testament, allerdings mit anderen Stellen.

> Erwählt aber waren sie […], damit sie, mit seinem Blut besprengt, der Macht des Satans ausweichen, so wie Israel durch das Blut des Lammes der Herrschaft der Ägypter entkam (Ex 12,7–23). Er sagt „Besprengung" indes nach Art der alten Schriften, wo man Dinge, die geheiligt werden sollten, mit dem Blut der Opfertiere zu besprengen pflegte (Ex 29,20–21; Lev 8,30).[259]

---

252 Anonymus, *in 1 Pt.* 1,2 (CCL 108B, 28, 25–28).
253 P. 75 B 5–6; vgl. Bethge, Text, 260.
254 Beda, *in 1 Pt.* 1,2 (CCL 121, 226, 40–42).
255 SC 172, 104. Vgl. auch Prostmeier, Barnabasbrief, 235.
256 Vgl. *Didasc.* 1,7–8 (CSCO 401, Scriptores Syri 175, 11).
257 Vgl. Paget, Epistle of Barnabas, 246 und 248.
258 Vgl. Berger, Theologiegeschichte, 189–190.
259 Beda, *in 1 Pt.* 1,2 (CCL 121, 226).

Diese Erläuterung verbindet er sodann mit Joh 6,53: „Wenn ihr nicht vom Leib des Menschensohnes esst und sein Blut trinkt, werdet ihr kein Leben in euch haben". Während in dem Petrusvers, vor allem im Begriff der Heiligung des Geistes, wohl meist ein Hinweis auf die Taufe gesehen wurde, legt Beda also auch einen eucharistischen Bezug nahe, wobei er speziell an die Metapher vom Besprengen mit dem Blut anknüpft.

Bereits zuvor hatte der Anonymus das Bild auch martyrologisch erklärt: Besprengen mit Blut beziehe sich nicht nur auf die zu verkündigende Passion Christi, sondern auch auf das Blutvergießen durch das Martyrium. Den Bekennern habe das Blut Christi als Beispiel gedient.[260]

Gegen den ursprünglichen Sinn liest Leo den Text. Ihm zufolge geschieht die Heiligung des Geistes durch *(per)* die Besprengung mit dem Blut. Hat ihm hier vielleicht eine Lesart vorgelegen, die nicht anderweitig bezeugt ist?[261] Oder hat er nur oberflächlich gelesen, weil es ihm eigentlich um etwas anderes ging? Seine Deutung zielt nämlich auf die menschliche Natur Christi. Die Erwähnung des Blutes Christi in 1 Pt 1,2 wie auch in 1,18–19 dient ihm in der Auseinandersetzung mit dem Monophysiten Eutyches als Schriftbeweis für die Realität von Christi Fleisch.[262] Ähnlich folgert auch die oben zitierte anonyme Scholie, dass Gott „im Fleisch war"[263] bzw., in der armenischen Version, die Erwählten „in seinem Fleisch zurückgekauft"[264] hat.

5. Die Grußformel

5.1 Gnade und wachsender Friede

Möglicherweise hat der Petrusvers für vergleichbare Grußformeln Pate gestanden. Auch in 2 Pt 1,2, Jud 2 und vielleicht in der *Epistula Jacobi* (NHC I, 2) gilt der Wunsch dem Wachsen und Ausbreiten des Friedens.[265] Je nach Textfassung ist von Erfüllung/Vollwerden (*adimplere*/πληθύνεσθαι) oder Vielfalt *(multiplicare)* die Rede.[266] Das ist mehreren Autoren aufgefallen.

In der lateinischen Übersetzung von Origenes' Römerbriefkommentar – hier wird der Vers fälschlich Paulus zugeschrieben – wird an mehreren Stellen auf diesen

260 Anonymus, *in 1 Pt.* 1,2 (CCL 108B, 28, 28–31).

261 Vgl. VL 26/1, 72.

262 Beides in Leo der Grosse, *ep.* 28,5 (TD.T 9,31 [169]). Davor bringt er 1 Joh 4,2–3, danach 1 Joh 1,7 und 5,4–8.

263 S. Anm. 248.

264 Catena Armenica 91 (PO 44, 91).

265 Zu Letzterem vgl. den Kommentar: Kirchner, Epistula Jacobi Apocrypha, 64–65, ein Verständnis, das sich aus seiner Übersetzung (ibid. 9; ebenso: Hartenstein/Plisch, Brief des Jakobus, 18) nicht ohne weiteres ergibt. Vermutlich haben wir es hier – der fragmentarische Charakter des Briefbeginns lässt kein sicheres Urteil zu – mit einer Art *figura etymologica* mit distributiver oder emphatischer Bedeutung zu tun.

266 Das unterscheidet diesen Vers von den paulinischen Grußformeln und verbindet ihn neben 2 Pt und Jud auch mit 1 Clem, PolPhil, MartPol, 2 Pt. Vgl. schon Dan 4,1.34.

Aspekt hingewiesen. Indem der Briefautor *Gratia vobis multiplicetur* schreibe, zeige er, dass es nicht nur um *gratia* gehe, sondern um die *multitudo gratiae.*[267] Dasselbe Zitat steht zur Auslegung der *abundantia gratiae* von Röm 5,17 neben 1 Kor 15,10, wo in der lateinischen Version ebenfalls das Stichwort *abundantia* anklingt.[268] Da diese Textkombinationen eher durch den lateinischen Bibeltext nahegelegt werden, haben wir es hier vielleicht mit Einschüben des Rufinus zu tun. Allerdings könnte auch die „Nichtleere" im griechischen Original von 1 Kor 15,10 – dort heißt es, die Gnade Gottes sei gegen Paulus nicht leer (κενή) gewesen – schon Origenes zur Verknüpfung dieser Verse veranlasst haben. An einer dritten Stelle, die ebenfalls Indizien für eine Rufinsche Interpolation aufweist, wird 1 Kor 15,10 zwar nicht mit 1 Pt 1,2, wohl aber mit dem teilweise identischen Gruß in 2 Pt 1,2 und auch mit 1 Pt 4,10 verbunden, wo von den guten Verwaltern der vielfältigen Gnade Gottes *(multiplex gratia Dei)* die Rede ist. Die Vielfalt der Gnade wird auf die guten Werke zurückgeführt, womit die Aussage von Röm 11,6 („Wenn aber Gnade, dann nicht mehr aufgrund von Werken") relativiert erscheint:

> Wenn du aber dafür gesorgt hast, dass die Gnade nicht wirkungslos (oder leer – *inanis,* vgl. 1 Kor 15,10: κενή) blieb, dann wird sie dir vervielfältigt und du wirst gleichsam als Lohn für das gute Werk die Vielfalt der Gnaden erhalten.[269]

Hieronymus unterstreicht mit dem Gruß aus 1 Pt, dass uns die Fülle der Gnade versprochen ist und wir es deshalb nicht wagen dürfen, zu gering von ihrer Wirkung zu denken. Konkret wendet er sich gegen die Bedenken seines Adressaten Oceanus, ob die Weihe jenes spanischen Bischofs Carterius denn rechtmäßig sei, der nach dem Tod seiner (vor seiner Taufe geheirateten) Frau und nach seiner Taufe sich ein zweites Mal verheiratet habe. Hieronymus bezieht also die Fülle der Gnade auf die Taufe, die alles getilgt hat, was aus dem früheren Leben irgendwie anstößig sein könnte.[270]

Beda liest aus dem Gruß, wohl speziell aus dem *multiplicetur,* den Wegcharakter des christlichen Lebens heraus. Es geht darum, dass „ihr zur Vollkommenheit bringt, was ihr gut begonnen habt."[271] Damit hebt er zugleich, wie schon Rufins Übersetzung von Origenes' Römerbriefkommentar, den aktiven Beitrag des Menschen

---

267 Vgl. Origenes, *comm. in Rom.* 9,2 (FC 2/5, 40.42).

268 Vgl. Origenes, *comm. in Rom.* 5,3 (FC 2/3, 106). Im Lateinischen heißt es: *Abundantius* […] *laboravi; non autem ego, sed gratia Dei mecum* – Reichlicher […] habe ich mich abgemüht; aber nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir (1 Kor 15,10).

269 Origenes, *comm. in Rom.* 8,7 (FC 2/4, 106). – Zu dieser Stelle und auch zur Möglichkeit, dass hier 1 Pt 1,2 zu 2 Pt 1,2 transformiert wurde, vgl. Grünstäudl, Petrus Alexandrinus, 67–70. Grünstäudl (ibid. 70 n. 314) weist auch darauf hin, dass 1 Pt 4,10, abgesehen von einer unsicheren Anspielung, sonst bei Origenes nicht vorkommt. In der Tat bietet nur der lateinische Text von 1 Pt mit dem Stamm *multipl-* eine lexikalische Übereinstimmung mit 1 Pt 4,10. Dies macht in Verbindung mit der Betonung der guten Werke einen Eingriff Rufins wahrscheinlich.

270 Hieronymus, *ep.* 69,1 (CSEL 54, 680).

271 Beda, *in 1 Pt.* 1,2 (CCL 121, 226).

an der Erfüllung des Wunsches hervor. Auch die Reihenfolge des Gewünschten ist nach Beda kein Zufall:

> Es ist gut, dass er erst die Gnade und dann den Frieden erwähnt, weil wir ohne die Gnade Christi nicht den Frieden seiner Versöhnung erlangen können, ja wir überhaupt nichts Friedvolles haben können außer durch seine Gnade.[272]

In diesem Sinne hatte sich schon der Anonymus geäußert: „Der Friede bewahrt die Gnade, weil er zuvor sonst leer ist."[273] Was aber bedeutet Friede? Der Anonymus erklärt knapp: „Und Frieden, d. h. was den Menschen mit Gott verbindet, sei es der Frieden zwischen Seele und Leib und zwischen dir und dem Nächsten, dann auch zwischen dir und Gott."[274]

Diese Erläuterung des Friedensbegriffs, welche an die klassische *pax*-Definition in Augustins *De civitate Dei* erinnert,[275] ist typisch lateinisch und weist damit auf einen Akzentwechsel hin, den die orientalische Grußformel von 1 Pt bei ihrer Rezeption im lateinischen Raum erfährt. Bezeichnenderweise hatten Rufinus und Hieronymus das *muliplicetur* auf die Gnade und nicht auf den Frieden bezogen. Während in der orientalischen Welt „Friede" als eine dynamische Wirklichkeit erscheint, die sich ausbreiten und wachsen kann, bezeichnet das lateinische Wort *pax* eher statische Relationen zwischen Dingen oder Wesen.[276] In der Rezeption des Grußes verschiebt sich nun der Akzent vom Frieden auf die Gnade als Inbegriff des Segenswunsches. Dass sie wachsen und sich vermehren kann, deutet im obigen Zitat auch der Plural *gratiae* an, der die Gnade geradezu als eine numerisch quantifizierbare Größe erscheinen lässt.

5.2 Trinitätstheologische Überlegungen

Im Unterschied zu anderen Grußformeln in neutestamentlichen Briefen trägt dieser Gruß keine trinitarische Form. Die Personen des Vaters und des Sohnes werden zwar in V.3 genannt, der Geist hingegen wird nicht ausdrücklich erwähnt. Augustinus löst das Problem auf folgende Weise: Er identifiziert den Frieden und die Gnade geradezu mit dem Heiligen Geist. In seinem Römerbriefkommentar zählt er die Grußformel 1,2b–3a *(gratia uobis et pax adimpleatur* […] *benedictus deus et pater domini nostri Jesu Christi)* wie Röm 1,7 zu jenen, in denen der Heilige Geist neben Vater und Sohn nicht ausdrücklich, wohl aber implizit genannt ist, „weil wir die Gabe [Gnade und Friede] als den Geist verstehen sollen."[277]

272 Beda, *in 1 Pt.* 1,2 (CCL 121, 226).
273 Anonymus, *in 1 Pt.* 1,2 (CCL 108B, 28, 34–35).
274 Anonymus, *in 1 Pt.* 1,2 (CCL 108B, 28, 32–34).
275 Vgl. Augustinus, *civ.* 19,13 (CCL 48, 678–679).
276 Vgl. Dinkler, Friede, 434–505.
277 Augustinus, *ep. Rm. inch.* 1–12 (CSEL 84, 159–160); das Zitat aus 1 Pt ibid. 12,2 (160). Vgl. Lössl, Intellectus Gratiae, 61.

Andere trinitätstheologische Klarstellungen bieten TERTULLIAN[278], HIERONYMUS[279] und CÄSARIUS VON ARLES[280]. Sie betonen, dass Friede und Gnade nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohn ausgehen. Man erkennt hier den Weg, der später die Einfügung des *filioque* in die westliche Version des Nicaeno-Constantinopolitanum begründen sollte.

Resümee zum Präskript (1,1–2)

Bereits in der Rezeption des Präskriptes begegnet eine doppelte Auffassung des Briefes, die auch bei den folgenden Abschnitten wiederkehren wird. Zum einen liest man ihn als ein historisches Dokument. Dabei herrscht weitgehende Einigkeit über den Autor und die Adressaten: Der Apostel Petrus habe das Schreiben an Judenchristen gerichtet. Die geographischen Angaben, die man teilweise auch als biographischen Hinweis auf Petrus' Missionsgebiete versteht, werden dann lokalpatriotisch (durch kleinasiatische Christen) oder universalistisch (gegen den Regionalismus der Donatisten) verwertet.

Zum anderen wird der Brief auch auf die aktuelle Lage seiner späteren Rezipienten appliziert. Speziell nach der Konstantinischen Wende verliert dabei der Begriff des „Fremden" oder „Zugereisten" seine juridischen, politischen und sozialen Implikationen und wird nun übertragen auf die existentielle Situation einer grundlegenden Entfremdung: der Seele im Körper oder des Christen in der Welt.[281]

Insgesamt wandert der exegetische Blick vom Autor des Briefes weg auf die christliche Gemeinde. Dadurch, dass das Vorauswissen und die Heiligung des Geistes weniger auf Petrus als auf die adressierten Fremden und aktualisierend auch auf die Christen der Gegenwart bezogen werden, tritt deren Bestimmung in den Fokus. Diese Tendenz, den Brief vor allem auf die Würde und Aufgabe der christlichen Gemeinde zu beziehen, setzt sich dann bei der Rezeption der folgenden Briefteile fort.

278 TERTULLIAN, *virg. vel.* 17,9 (CSEL 76, 103): *pax et gratia a domino Iesu redundet.*

279 HIERONYMUS, *ep.* 75,1,4 (CSEL 55, 30): *gratia vobis et pax a deo patre et domino nostro Iesu Christo (vgl. Röm 1,7) multiplicetur* (Ps 75,3).

280 CÄSARIUS, *in Apc.* 1 (ed. Morin 210b, 27): *multiplicetur a deo patre et a filio hominis, id est Christo* (vgl. Offb 1,4).

281 Beides verbindet übrigens der BRIEF AN DIOGNET, der die Christen in der Welt mit der Seele im Körper vergleicht. Vgl. dazu z. B. NICKLAS, Christ sein, 81–111; VOLLENWEIDER, Weltdistanz, 127–145, bes. 127–129.

Das Ziel des Glaubens (1 Pt 1,3–12)

1 Pt 1,3–5: Wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung

(3) **Gepriesen/gesegnet ist der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus: der uns [Variante: euch] in seinem großen Erbarmen wiedergeboren/wiedererzeugt hat zur lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten** (4) **und zum unzerstörbaren, unverdorbenen und unverwelkten Erbe, das für [lat.: in] euch [Variante: uns] in den Himmeln aufbewahrt ist** (5) **die ihr [Variante: wir] in der Kraft Gottes behütet seid [Variante: sind] durch (den) Glauben zum Heil, das bereitet ist, um in der letzten Zeit offenbart zu werden.**

Die Passage wirft zwei textkritische Probleme auf. Beide Male geht es um die Variation zwischen erster und zweiter Person Plural. In V.3 liest die Mehrheit der Textzeugen ἡμᾶς bzw. *nos.* Für V.4 ergibt sich ein umgekehrter Befund: Hier steht meist die zweite Person Plural. Diese Varianten stellen für die Auslegung kein besonderes Problem dar, kann man doch in beiden Fällen die Personbenennung als *pars pro toto* für die Gesamtheit der Erwählten verstehen.

Allerdings ergibt sich in der lateinischen Tradition für die V.4–5 eine besondere Situation. Während das Griechische in V.5 mit einer Partizipialkonstruktion fortfährt, die sich gleichermaßen an die erste oder zweite Person anschließen kann, bietet das Lateinische einen Relativsatz mit einem Verb in der zweiten Person Plural, meist *conservamini* oder *custodimini.* Dadurch wird spätestens hier der grammatikalische Bruch bestätigt, der wohl auf den Briefschreiber zurückgeht: Während in V.3 der Autor sich und seine Adressaten als Wiedergeborene zusammenfasst, lenkt er nun die Aufmerksamkeit auf die Angeredeten als in der Kraft Gottes Behütete. Leider wird diese Verschiebung in der patristischen Literatur nicht thematisiert, obwohl die Textgeschichte zeigt, dass der Personenwechsel als Problem wahrgenommen wurde.

Noch schwerwiegender erscheint jedoch, dass die lateinischen Texte, abgesehen von der spanischen Version (S), das εἰς ὑμᾶς (Variante: εἰς ἡμᾶς) in der Regel mit *in vobis* (Variante: *in nobis*) wiedergeben. Dadurch geht der Richtungscharakter der Aussage verloren (über den sich freilich auch in der griechischen Tradition, zumindest im überlieferten Material, niemand Gedanken gemacht hat). Entsprechend schwierig gestaltet sich die Auslegung, wie sich am Fall des Beda zeigt, der an dieser Stelle für seine Verhältnisse außergewöhnlich unbeholfen kommentiert:

> Er [Petrus] sagt „behütet in euch *(in uobis)*“ statt „für euch“, d.h. jetzt bewahrt zu dem Zweck, dass es [das Erbe] euch zur festgesetzten Zeit im Himmel gegeben wird. Oder zumindest „bewahrt in den Himmeln in euch“, weil er, der den Gläubigen die „Macht gab, Söhne Gottes zu werden“ (Joh 1,12), der ist, der denselben Menschen die Macht gab, ein Erbe im Himmel zu erhalten, indem sie bis zum Ende durchhalten, um gerettet zu werden.[282]

Erklärt ist damit das *in vobis* freilich noch nicht, und das dürfte auch Beda bewusst gewesen sein, denn er beeilt sich, bereits in der zweiten Satzhälfte ein anderes Thema anzuschlagen: das Durchhalten bis zum Ende.

Aufschlussreicher erscheint hingegen die Deutung, welche die Kommentatoren den Schlüsselbegriffen der Passage geben: dem Lobpreis (1); der Wiedergeburt (2), die gegen ein Missverständnis im Sinne von Reinkarnation (2.1) und im Verhältnis zur Auferstehung Christi (2.2) erklärt wird; der lebendigen Hoffnung (3); dem Erbe (4), dessen Besonderheit einerseits (4.1) mit Hilfe der drei Attribute und andererseits (4.2) durch die Ortsangabe „in den Himmeln“ erläutert wird, und schließlich der Kraft Gottes (5). Daneben wird die Stelle auch zum Schriftbeweis (6) herangezogen, der erste Vers speziell (6.1) für die Christologie und Trinitätsheologie, aber auch (6.2) zusammen mit den folgenden Versen für die Kindertaufe und (6.3) für den hohen Wert der Jungfräulichkeit.

1. Preis und Segen

Der Anonymus stellt klar, dass, auf Gott angewandt, gepriesen oder gesegnet *(benedictus)* etwas anderes meint als bei einem Menschen. Wenn von einem Menschen gesagt wird, er sei *benedictus,* dann ist er dies aufgrund einer Gabe, die ihm zufällt. Bei Gott aber gilt die Aussage der Natur nach. Gott ist der Ursprung des Segens und deshalb der Natur nach ein Gesegneter. Der Mensch, der Gott preist, fügt Gott nichts hinzu, sondern gibt nur den Segen zurück, den er erhalten hat.[283]

Der Anonymus beantwortet dabei auch die Frage, warum Gott zu preisen ist: weil „er allein […] den Sündenfluch Adams beseitigen kann.“[284] Derselben Frage geht eine *anonyme Scholie* in der griechischen Katene noch weiter nach, indem sie auch den folgenden V.4 heranzieht:

> Er sagt, dass sie Unsterblichkeit erhalten haben und Hoffnung auf Leben und Güter im Himmel, die größer sind, als der Mensch verdient. Darum preist er den Gott und Vater und führt sein reiches Erbarmen an, um die Sache „glaubwürdig“ zu machen. Wenn Gott der Geber ist, dann sind die Gaben größer und auch „glaubwürdig“ (zuverlässig erhalten). Dies

282 Beda, *in 1 Pt.* 1,4 (CCL 121, 227).
283 Vgl. Anonymus, *in 1 Pt.* 1,3 (CCL 108B, 29).
284 Ibid.

> gilt auch für das erste Testament, denn in ihm gab Gott das Land der Kanaaniter denen, die den Verheißungen glaubten.[285]

Gott ist demnach wegen der in V.4 genannten Güter zu preisen, deren der Mensch im Grunde nicht würdig ist, auf deren Erhalt man aber ein berechtigtes Vertrauen setzen kann, weil Gott ein zuverlässiger Geber ist. Die armenische Katene bringt an dieser Stelle eine andere anonyme Scholie, die den Gedanken der Glaubwürdigkeit noch weiter entfaltet: Der Verfasser von 1 Pt erwähne hier ausdrücklich Gott als „Vater“, um speziell den Juden den Brief, den er auch für sie schreibe, glaubwürdig zu machen. Denn nun, da sich die Verkündigung der Propheten durch das Kommen, den Tod und die Auferstehung des Sohnes bewahrheitet habe, könne man sich auch auf die Erfüllung der weiteren Prophezeiungen verlassen.[286]

2. Wiedergeburt

2.1. Wiedergeburt – nicht Reinkarnation

Der V.3 ist der erste des Briefes, dem Clemens von Alexandrien in seinen *Hypotyposeis* einen Kommentar widmet. Er hält es für nötig, dem Missverständnis zu wehren, dass Wiedergeburt hier im Sinne von Reinkarnation zu verstehen sei. Clemens denkt hier vielleicht an christliche Gnostiker, die wie die Karpokratianer (nach Irenäus) oder die Basilidianer (Clemens zufolge) offenbar die Seelenwanderung lehrten.[287]

> Es ist nämlich gesagt worden, dass die Seele niemals ein zweites Mal wieder in diesem Leben in den Körper zurückkehren wird, weder die gerechte, die engelgleich geworden ist, noch die böse, damit sie nicht wiederum durch die Annahme des Fleisches die Gelegenheit zu sündigen ergreife. In der Auferstehung aber kehren beide in den Körper zurück […].[288]

2.2. Wiedergeburt und Auferstehung Christi

Die Wiedergeburt, von der 1 Pt spricht, wird nun unterschiedlich erläutert. Clemens von Alexandrien legt den Akzent auf den Glauben. Die Wiedergeburt bezieht er

---

285 Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,3 (Cramer 42).

286 Vgl. Catena Armenica 93 (PO 44, 70).

287 Zur Seelenwanderung in der Gnosis vgl. die patristische Stellensammlung bei Beyschlag, Simon Magus, 153 n. 47; zudem Nicklas, Gnostic Eschatologies, 608–610; Keller, Réincarnation dans le gnosticisme, 136–146; id., Reincarnation I, 980–984; Löhr, Basilides, 209–218.

288 Clemens von Alexandrien, *adumbr. in 1 Pt.* 1,3 (GCS ^{2}17, 203). Diese Stelle spricht auch gegen die Annahme, Clemens habe die Seelenwanderung (Metempsychose) gelehrt. Für weitere Gründe dagegen vgl. Markschies, Wunderliche Mär, 76.

auf das geistliche Wachstum. Wenn wir glauben, ersteht Christus in uns auf, so wie er in uns stirbt, wenn wir ungläubig/untreu sind.

> Wenn er uns nämlich aus Materie geschaffen hat, so hat uns danach gemäß dem Fortschritt des Lebens der Vater unseres Herrn durch die Auferstehung Jesu Christi neugeschaffen; er ersteht in uns gemäß unserem Glauben *(secundum fidem nostram)* auf, so wie er umgekehrt auch in uns stirbt, was unser Unglauben bewirkt *(nostra infidelitate faciente)*.[289]

Während Clemens die Taufe nicht erwähnt,[290] stellt Cassiodor klar, dass die von Petrus gemeinte Wiedergeburt durch die Taufe geschieht.[291] Nicht den Glauben oder die Taufe, sondern Sterben und Auferstehen Christi stellt hingegen Beda in den Mittelpunkt seiner Erläuterung:

> Gott wird mit Recht von uns gepriesen, von uns, denen er in seinem Erbarmen eine Neugeburt zum Leben geschenkt hat, während wir, wenn es nach unseren Verdiensten ginge, eigentlich zum Tod geboren worden waren. Dies aber geschah durch die Auferstehung seines Sohnes, denn er liebte unser Leben in einem solchen Maße, dass er dafür starb, und als der Tod selbst durch seine Auferstehung zerstört war, uns die Hoffnung und das Beispiel des Wiederauferstehens gab. Denn er starb, damit wir das Sterben nicht fürchten, und er ist von den Toten auferstanden, damit wir die Hoffnung haben, durch ihn wiederaufzuerstehen.[292]

3. Lebendige Hoffnung

Die lebendige Hoffnung wird einerseits von ihrem Ziel, andererseits von ihrem Grund her erklärt. Nach Ps.-Oecumenius ist die Hoffnung deshalb lebendig, weil sie sich anders als die des Mose auf Unzerstörbares richtet:

> Was sind die Segnungen, die Gott uns in Christus hat zuteil werden lassen? Zunächst Hoffnung, nicht die Art von Hoffnung, die er Mose gab, dass das Volk das gelobte Land in Kanaan erben werde, denn diese Hoffnung war zeitlich und zerstörbar. Vielmehr gibt uns Gott eine lebendige Hoffnung, die aus der Auferstehung Christi kommt. Von daher

---

289 Clemens von Alexandrien, *adumbr. in 1 Pt.* 1,3 (GCS ²17, 203).

290 Überhaupt beschränkt Clemens die Bezeichnung Wiedergeburt nicht auf die Taufe; vgl. z. B. *protr.* 117,4 (GCS ³12, 82–83); *paed.* 1,21,2 (GCS ³12, 102); *str.* 2,147,2 (GCS ⁴52, 193), dazu auch Puijala, Körper und christliche Lebensweise, 91–92.

291 Cassiodor, *compl.* 1 Pt. 2 (PL 70, 1363B): *regeneravit nos sacro baptismate.* – Cantalamessa, L'homilia, 293–294, zufolge paraphrasiert Ps.-Hippolyt, *pasch.* 3 (SC 27, 121) 1 Pt 1,3, wenn er als Wirkung der Taufe erwähnt, dass die menschliche Seele (ψυχή) durch die Auferstehung zu einer neuen παλιγγενεσία wiederbelebt werde. Ob hier wirklich auf 1 Pt 1,3 Bezug genommen wird, wo der Satz nicht nur grammatikalisch anders strukturiert ist, sondern zudem die Auferstehung durch die Ergänzung „von den Toten" spezifiziert und die Wiedergeburt mit dem Präfix ἀνα- statt παλιν- ausgedrückt wird, ist zumindest fraglich.

292 Beda, *in 1 Pt.* 1,3 (CCL 121, 226).

> hat er allen, die an Jesus glauben, dieselbe Auferstehung gegeben. Dies ist die lebendige Hoffnung und ein unzerstörbares Erbe, das nicht auf der Erde, sondern im Himmel aufbewahrt wird, was viel größer ist.[293]

Das ist auch der Tenor der meisten anderen Auslegungen: Die Hoffnung wird lebendig genannt, weil sie sich nicht auf Zeitliches richtet, speziell nicht auf vergängliche zeitliche oder weltliche Würden, wie Fulgentius von Ruspe ausdrücklich betont,[294] sondern auf das ewige Leben.[295]

Manche wie Hilarius von Arles beziehen das „lebendig" aber auch auf den Grund der Hoffnung. Die Hoffnung ist lebendig, weil sie wohl begründet ist in der Auferstehung Jesu, „der durch seinen eigenen Tod und Auferstehung unseren Tod mit der Hoffnung auf Auferstehung belebt und uns ewiges Leben geschenkt hat."[296]

Ähnlich sieht auch eine anonyme Scholie der griechischen Katene den Grund für die Zuversicht, dieses Erbe zu erhalten, in der Auferstehung Christi:

> Wir können uns darauf verlassen, all diese großartigen Dinge zu erhalten, weil er den Vater als denjenigen nennt, der sie gibt. Denn es ist auch sonst verlässlich, dass er uns durch seinen eigenen Sohn mit diesen Dingen segnen wird, und zwar nicht einfach nur durch den Sohn, sondern durch die Auferstehung des Sohnes.[297]

4. Das unzerstörbare Erbe im Himmel

Didymus betont, dass es sich um ein göttliches und reines Erbe handeln muss, denn nur ein solches ist unzerstörbar und unvergänglich:

> Um aufzuzeigen, dass das Erbe der Seligen in Ewigkeit bleibt, nennt Petrus es unzerstörbar und unvergänglich, wodurch er klarmacht, dass es sowohl ein göttliches als auch ein reines Erbe ist, dessen Annahme unverderblich ist für die, die im Blick auf den Lohn ihres Glaubens die Güter der gegenwärtigen Reichtümer geringachten, weil sie wissen, dass sie ein besseres und ewiges Vermögen *(facultas)* haben.[298]

Ps.-Hilarius stellt dem verheißenen Erbe antitypisch das Erbe des ersten Adam gegenüber:

---

293 Ps.-Oecumenius, *in 1 Pt.* 1,3 (PG 119, 516D).

294 Fulgentius, *praedest.* 2,38 (CCL 91A, 516): *non in spem saecularis aut ecclesiasticae cuius piam transitoriae dignitatis, sed in spem vitae aeternae.* Fulgentius schreibt an Johannes und Venerius.

295 Anonymus, *in 1 Pt.* 1,3 (CCL 108B, 29); Cäsarius, *brev.* (Morin 204, 28); Cassiodor, *compl.* 1 Pt. 2 (PL 70, 1363B).

296 Hilarius von Arles, *v. Hon.* 32,3 (SC 235, 156), ähnlich Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 1,3 (CCL 108B, 78, 53–55).

297 Catena graeca, *in 1 Pt* 1,6 (Cramer 42).

298 Didymus, *in 1 Pt.* 1,4 (Zoepfl 10,21–26).

> Ein unzerstörbares Erbe muss unendlich sein, denn alles Endliche ist zerstörbar. Das Erbe des ersten Adam wurde durch Sünde zerstört, aber dem Erbe des zweiten Adam kann die Sünde nichts anhaben.[299]

Wesentlich systematischer als Didymus erläutern die britischen Kommentatoren die drei Attribute. Der Anonymus schreibt in seinem typischen stichwortartigen Stil:

> Unzerstörbar *(incorruptibilis),* d. h. im Vergleich zu dem Versprechen/der Garantie, die die Welt geben kann *(repromissio terrae).* Unzerstörbar, d. h. ewig. Unverderblich/unverseucht/unbefleckt *(incontaminata),* d. h. ohne irgendeine Sünde. Und unvergänglich/unverwelklich *(inmarescibilis),* d. h. ohne irgendeine Befestigung. Bewahrt, d. h. der Herr hat angegeben, von welcher Zeit an, nämlich vom Ursprung der Welt. Brecannus sagt, dass es daher nicht durch das Vergehen der Engel zerstört werden kann usw., weil es im Himmel aufbewahrt ist.[300]

Ähnlich erläutert Beda die drei Attribute:

> Unser Erbe ist unzerstörbar, weil dem himmlischen Leben weder Alter noch Krankheit noch Tod noch irgendeine Sorge etwas anhaben kann. Es ist unverderblich (unverseuchbar), weil kein unreiner Mensch darin eingehen kann. Es ist unvergänglich, weil die himmlischen Segnungen derart sind, dass die Seligen selbst nach langem Genuss ihrer nicht überdrüssig werden, während man vom Luxus und Genuss in der gegenwärtigen Zeit durch tägliche Gewohnheit und Gebrauch manchmal genug hat und sich davon abwendet.[301]

Insgesamt liegt also der Akzent darauf, dass das verheißene Erbe sich von jedem innerweltlichen Erbe dadurch unterscheidet, dass es, weil es von Ewigkeit her bereit steht, also schon vor dem Sündenfall (sei es der Engel oder Adams) bestand, weder Sünde noch Verfall unterworfen ist und deshalb auch ohne Abbruch und Minderung genossen werden kann. Dem entspricht eine Haltung der Geringschätzung gegenüber allen irdischen Gütern.

Während diese Deutungen weitgehend vom theologiegeschichtlichen Kontext unabhängig sind, sieht Didymus offenbar Anlass, sich mit einer konkreten Fehldeutung des verheißenen Erbes auseinanderzusetzen. Er wendet sich gegen die chiliastische Vorstellung, noch vor dem Weltende errichte Christus auf Erden ein Tausendjähriges Reich.

> Wenn das Erbe für die Gläubigen im Himmel aufbewahrt wird, dann reden manche kalt daher, weil sie denken, dass es für uns im irdischen Jerusalem hinterlassen worden ist [dieses im unteren Jerusalem innerhalb von tausend Jahren zu erhalten], und sie annehmen, die

299 Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 1,4 (CCL 108B, 78).
300 Anonymus, *in 1 Pt.* 1,4 (CCL 108B, 29).
301 Beda, *in Pt.* 1,4 (CCL 121, 226–227).

> Siegespreise der Herrschaft in Form von Schwelgereien zu erlangen. Sie sollten gefragt werden, warum sie sagen, dass dieser körperliche Luxus unsterblich und unverderblich ist, sie ihn aber zugleich auf tausend Jahre begrenzen. Dazu müssen diese Worte angeführt werden, die zeigen, dass das Erbe im Himmelreich liegt und nicht von dort herunterfällt, so dass es durch die Wahrnehmung von Sterblichen erfasst werden könnte.[302]

Eine solche Lehre hatte in Ägypten schon im frühen 3. Jahrhundert Nepos von Arsinoe vertreten, gegen den sich Dionysius von Alexandrien gewendet hatte. Zur Zeit des Didymus waren Marcell von Ancyra und wohl auch Apollinaris von Laodizea prominente Vertreter des Millenarismus.[303] Auch spätere Zeiten waren nicht frei von chiliastischen Strömungen. Wohl deshalb hat diese Didymus-Passage, leicht überarbeitet, Eingang in die griechische Katene gefunden.[304] Hier unterstreicht die folgende, anonyme Scholie zu V.6, dass weniger in den Attributen als in der Ortsangabe die Sinnspitze von V.5 liege: „Das Erbe ist unsterblich und unverderblich, und was noch größer ist, es liegt nicht hier auf Erden, sondern im Himmel."[305]

5. Die Kraft Gottes

Der Anonymus deutet V.5 antipelagianisch:

> Die in der Kraft Gottes, d. h. der Gnade Gottes. Durch den Glauben, d. h. gegen die Häresie, die sagt, dass wer von der Kraft Gottes beschützt wird, nicht sündigen kann, es aber unsere Schuld ist, wenn wir nicht beschützt werden. Dann fügt er noch an und schließt damit die perfide Lehre dieser [Häretiker] aus, indem er sagt: durch den Glauben.[306]

Beda verbindet 1 Pt 1,5, wohl veranlasst durch das Stichwort „bereitet" *(parata),* mit Joh 14,2 („Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen bereitet") und auch mit einem nicht sicher identifizierbaren Jesuswort, bei dem er vielleicht an Mt 20,23 oder Mk 10,40 denkt: „Es liegt nicht an mir zu geben außer an die, denen es mein Vater bereitet hat." Daraufhin nimmt Beda den Hinweis auf die Kraft Gottes zum Anlass für eine knappe gnadentheologische Reflexion über die Voraussetzungen, um das Heil im Himmel zu erlangen:

> […] nur muss jeder, der diese zu erhalten wünscht, sich vorher würdig machen. Aber weil niemand durch seine eigene Anstrengung allein würdig werden kann, ewiges Heil

302 Didymus, *in 1 Pt.* (10,29–11,13/15 [lat. und gr.]).

303 Speziell für die alexandrinische Tradition des Antimillenarismus bei Origenes und Dionysius vgl. Erdman, Controversy, 157–170, für allgemeine Überblicke knapp: Blum, Chiliasmus II, 729–733 und ausführlich: Hill, Regnum Caelorum.

304 Vgl. Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,5 (Cramer 43).

305 Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,6 (Cramer 43); fehlt in der armenischen Katene.

306 Anonymus, *in 1 Pt.* 1,5 (CCL 108B, 29).

> aus eigener Kraft zu erlangen, ist dies ganz angemessen vorangestellt: „Wir, die wir in der Kraft Gottes durch den Glauben bewahrt werden". Denn niemand schafft es kraft seiner Freiheit, im Guten bewahrt zu bleiben, sondern in allem müssen wir Hilfe bei ihm suchen, von dem wir den Beginn der guten Handlung erhalten haben, damit wir sie zur Vollendung bringen.[307]

Auch hier zeigt sich, wie beim Anonymus und auch sonst in Bedas Kommentar, eine durch die pelagianischen Streitigkeiten erhöhte Sensibilität für das Problem des Zusammenspiels von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit. Die religiöse und moralische Anstrengung, die 1 Pt zweifellos einfordert, bedarf, das stellt der Briefautor und mit ihm seine britischen Kommentatoren von vornherein klar, der Kraft Gottes, die für den Beginn und die Vollendung der guten Handlung sorgt.

6. Schriftbeweise

6.1 Christologie und Trinitätstheologie

Origenes wertet den V.3 für die seiner Meinung nach korrekte Gebetsadressierung aus. In *De oratione* kombiniert er 1 Pt 1,3 mit Röm 8,14–15 und Gal 3,26, um zu begründen, weshalb wir weder zum Sohn noch zu Vater und Sohn gemeinsam beten sollen, sondern allein zum Vater: Weil wir durch die Erneuerung/Wiedergeburt (1 Pt 1,3) im Sohn den „Geist der Annahme als Söhne" erhalten haben, so dass wir „Söhne Gottes" heißen (Röm 8,14–15; Gal 3,26).[308] Es sei aber nicht angemessen, dass „diejenigen, die für würdig erachtet wurden, mit ihm einen Vater zu haben, zu einem Bruder beten".[309]

Beda deutet den Lobpreis christologisch. Mit „Gott" ist die Beziehung Christi als Mensch zum Vater angedeutet, mit „Vater" hingegen sein wahrhaftes Gottsein als ewiger Gottessohn:

> Er [Petrus] bezieht den Lobpreis auf Gottvater derart, dass er den Herrn unseren Erlöser als Gott und Mensch zugleich darstellt. Denn wenn er sagt „Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus", dann nennt er ihn in der Tat den Gott unseres Herrn Jesus Christus, weil er sich erinnert, dass der Herr Christus selbst Mensch geworden ist. Er nennt ihn jedoch Vater unseres Herrn Jesus Christus, weil er nicht daran zweifelt, dass dieser unser Herr schon immer als Sohn Gottes existierte.[310]

307 Beda, *in 1 Pt.* 1,5 (CCL 121, 227).
308 Origenes, *or.* 15,2–4 (GCS 2, 334–336).
309 Origenes, *or.* 15,4 (GCS 2, 336). Vgl. Widdicombe, Fatherhood, 97–99.
310 Beda, *in 1 Pt.* 1,3 (CCL 121, 226).

6.2 *Kindertaufe und Pelagianismus*

Augustinus zieht 1 Pt 1,3–5 zusammen mit 1,7–9; 2,9; 3,18.20–21 gegen die Pelagianer zur Begründung der Notwendigkeit der Kindertaufe heran. Petrus verkünde in seinem Brief, dass das Erscheinen des Erlösers im Fleisch auf die Erlösung aller zielt, also auch der Kinder, denen deshalb – das ist das Sinnziel der Argumentation – die Taufe nicht vorenthalten werden darf:

> Von diesem Licht und Heil [die nach den Worten des Petrus durch die Taufe kommen] also sind die Kinder fern und sie werden im Verderben und in der Finsternis bleiben, wenn sie nicht durch die Annahme an Kindesstatt mit dem Gottesvolk vereinigt werden und festhalten, dass Christus gelitten hat, der Gerechte für die Ungerechten (vgl. 1 Pt 3,18), um sie zu Gott hinzuführen.[311]

Auf die antipelagianischen Auslegungen des Anonymus und Bedas wurde bereits hingewiesen (s. o. Abschnitt 5).

6.3 *Wert der Jungfräulichkeit*

Hieronymus verteidigt mit Hilfe von 1 Pt 1,3–5 gegen Jovinian den Wert der Jungfräulichkeit. Er leitet das Zitat der V.3–5 mit den Worten ein: „Lasst uns bedenken, was Petrus über die Berufung der Völker denkt“ und kommentiert dann:

> Wo wir von einem Erbe lesen, das unzerstörbar und unverderblich ist, das nicht vergeht, das im Himmel bereitet ist und zurückgehalten wird für die letzte Zeit, und von einer Hoffnung auf ewiges Leben, wenn sie weder heiraten noch verheiratet werden, da werden mit anderen Worten die Privilegien der Jungfräulichkeit beschrieben.[312]

Denn soviel zeige er [Petrus] im Folgenden. Hieronymus zitiert nun ohne Unterbrechung 1 Pt 1,13–16.18–19.22–23; 2,9; 4,1–2; 2 Pt 1,4; 2,9–10. Gerade 2 Pt gibt ihm Gelegenheit, die dortige Beschreibung von Menschen, die himmlische Freiheit versprechen, obwohl sie selber Sklaven des Lasters sind, auf Jovinian anzuwenden.

311 Augustinus, *pecc. mer.* 1,27,41 (CSEL 60, 40).
312 Hieronymus, *adv. Iovin.* 1,39 (PL 23, 266B–C).

1 Pt 1,5b–9: Jubel trotz Prüfungen

(5b) **zum Heil, das bereitet ist, um in der letzten Zeit offenbart zu werden.** (6) **Darüber (dann)**[313] **jubelt ihr [Variante: werdet ihr jubeln], wiewohl ihr für kurze Zeit jetzt, wenn es nötig ist, in verschiedenartigen Versuchungen/Prüfungen traurig seid,** (7) **damit sich die Echtheit eures Glaubens herausstellt, die weit kostbarer ist als Gold,**[314] **das vergeht, aber [Variante: und]**[315] **durch Feuer als echt erprobt wird, zu Lob und Herrlichkeit und Ehre in der Offenbarung Jesu Christi.** (8) **Ohne ihn gesehen zu haben/zu sehen, liebt ihr ihn, ohne ihn jetzt zu schauen, aber an ihn glaubend, jubelt ihr mit unaussprechlicher herrlicher/glänzender Freude,** (9) **da ihr das Ziel eures Glaubens erlangt: das Seelenheil.**

Zwei formale Einsichten zu dieser Passage begegnen bereits bei einzelnen altkirchlichen Autoren. Beda sieht, dass sich der Anschluss von V.6 nicht nur auf das Wort Heil, sondern auf den gesamten vorhergehenden Satz bezieht.[316] Und schon Clemens von Alexandrien hat offenbar bemerkt, dass V.6–9 mit 4–5 durch die Parallele von 5b und 9 verbunden sind: In beiden Versen ist vom Heil die Rede. Er bedient sich dieser Parallele freilich für eine „gnostisierende" Deutung (1), die das Leiden in den Hintergrund treten lässt. Dagegen heben die anderen Autoren gerade das Leidensthema hervor. Sie erörtern den Trost, den Petrus spendet (2), sowie die Art (3) und den Sinn (4) des Leidens, von dem er spricht. Das Bild vom Gold im Feuer wird mit Hilfe anderer Bibelstellen ausgelegt, wo vom Gold die Rede ist (5). Außerdem gibt das Wort vom Seelenheil Anlass zu anthropologischen Überlegungen (6).

1. Eine „gnostisierende" Deutung

Clemens zitiert in seinen *Adumbrationes* zunächst 1,4–5a und ersetzt dann 5b „zum Heil, das bereitet ist, um am Ende der Zeiten offenbart zu werden" durch 1,9: „zum Ziel eures Glaubens: das Heil der Seelen".[317] Wieso geht er so vor? Dass es sich um einen unbeabsichtigten Zeilensprung handelt, ist eher unwahrschein-

313 Falls ἐν ᾧ sich auf ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ bezieht. Auch das lateinische *in quo* lässt beide Möglichkeiten offen.

314 Die Übersetzer ins Lateinische verstehen χρυσίου einhellig als *genetivus comparationis,* was allerdings die Schwierigkeit mit sich bringt, dass die Vergleichsgröße des Goldes dann nicht der Glaube, sondern die Echtheit ist.

315 Einige griechische Handschriften lassen das δὲ aus und fügen sogar ein καί ein. Vgl. ECM IV/1, 109 ad 1,7 app. 22–28a–f. Dadurch erscheinen das Vergehen und das Erprobtwerden des Goldes nicht mehr kontrastiv aufeinander bezogen. Auch die lateinischen Texte signalisieren hier keinen Kontrast. Vgl. VL 26/1, 76.

316 Beda, *in 1 Pt.* 1,6 (CCL 121, 227).

317 Clemens, *adumbr. in 1 Pt.* 1,5 (GCS ^{2}17, 203).

lich. Denn in den *Stromateis* zitiert er nebenbei die zwischenliegenden Verse.[318] Warum sollte er sie dann gerade in einem Kommentarwerk übersehen? Man darf deshalb vielleicht annehmen, dass Clemens bewusst den Hinweis auf das Leiden unkommentiert lassen möchte. Insgesamt spielt ja der Leidensgedanke in seiner Theologie keine große Rolle. Außerdem bietet sein Kommentar weitere Hinweise, dass er dem Text bewusst eine „gnostisierende“ Deutung geben möchte.[319]

Neben Glauben und Gerechtigkeit, die er dem Petrusbrief entnimmt, nennt er zwei weitere bezeichnende Voraussetzungen des Heils: *speculatio* und *intellectus* nach der lateinischen Übersetzung. Zunächst ergänzt Clemens das Zitat von V.5 hinter *fide* durch ein *ac speculatione:* Wir werden in der Kraft Gottes nicht nur durch den Glauben, sondern auch durch die Betrachtung, die Schau bewahrt. Und dann überspringt er, wie wir gesehen haben, V.6–8. Wo nach dem Petrustext speziell das Ausharren in der Prüfung als Weg zum Heil genannt wird, spricht Clemens allgemein von Glauben, Gerechtigkeit und Einsicht (lat. *intellectus,* im griechischen Original vielleicht γνῶσις?). Er erläutert nämlich sein Mischzitat mit den Worten: „Von daher liegt es auf der Hand, dass die Seele nicht von Natur aus unzerstörbar ist, sondern die Gnade Gottes macht sie durch Glaube, Gerechtigkeit und Einsicht unzerstörbar.“[320] Bezeichnenderweise übergeht Clemens auch 1 Pt 4,1–2, wo vom Leiden in der Nachfolge Jesu die Rede ist. Andere Autoren stellen dagegen gerade das Leidensthema in den Mittelpunkt.

2. Trost im Leiden

Mit Ausnahme von Clemens sind sich alle Autoren, die die Passage zitieren, einig: Es geht um Trost und Zuspruch im Leiden. Petrus stellt das endzeitliche Heil vor Augen, um seine Adressaten in der gegenwärtigen Bedrängnis zu trösten und zu stärken. Die Kommentatoren sehen geradezu eine Gesetzmäßigkeit darin, dass die Verkündigung zu Mühsal führt und der ewige Lohn Betrübnis voraussetzt. Beda schreibt:

> Wenn er [Petrus] sagt „darüber“ meint er: über die Tatsache, dass am Ende der Zeit das bereitete Heil offenbart und denen gegeben wird, die würdig sind. Dazu sagt auch der Herr: „So seid auch ihr jetzt bekümmert, aber ich werde euch wiedersehen; dann wird euer Herz sich freuen und niemand nimmt euch eure Freude“ (Joh 16,22). Es ist passend, sagt

318 Clemens, *str.* 4,20 (129,2–4) (GCS 42, 305). Dort zitiert Clemens 1 Pt 1,6–9 in seinen Erörterungen über die Stellung der Frau. Nachdem er auf die besondere Rolle und die typischen Pflichten der Frau eingegangen ist, zitiert er die Passage vollständig, um zu zeigen: „Mann und Frau haben ein und dasselbe Ziel, was die Vollkommenheit betrifft, wie Petrus in seinem Brief sagt.“

319 Die Anführungszeichen signalisieren meine Distanzierung von dem problematischen Begriff des „Gnostisierens“. Mangels einer besseren Alternative verwende ich ihn hier schlicht, um Clemens’ Tendenz zu charakterisieren, einerseits das Leidensthema zu vermeiden und andererseits Begriffe wie *speculatio* und *intellectus* in die Auslegung von 1 Pt einzuspielen.

320 Clemens, *adumbr. in 1 Pt.* 1,5 (GCS ^{2}17, 203).

> er [Petrus], dass ihr betrübt werdet, weil es nur durch die Betrübnis und das Elend der vorübergehenden Welt geschieht, dass man ewige Freuden erreichen kann. Er sagt „für eine kleine Weile" indes, weil, wenn der ewige Lohn gegeben wird, alles, was hart und harsch inmitten der Plagen der Welt erschien, dann kurz und leicht erscheinen wird.[321]

Ähnlich kommentiert auch eine *anonyme Scholie* in der Griechischen Katene: „Dies soll zeigen, dass wir für die Verkündigung Anstrengungen auf uns nehmen müssen, denn ohne Schweiß kein Preis (wörtlich: nahe an schweißtreibenden Anstrengungen liegt der Lohn)."[322] Doch was für eine Art von Beschwernis ist es, die nach Petrus mit dem Heil belohnt wird?

3. Die Art des Leidens

Für Origenes steht fest: Es geht hier um mehr als bloße Traurigkeit. Die Verse beziehen sich auf konkreten körperlichen Schmerz.

> Aber den Ausdruck „getrauert habt" versteht als „gelitten habt", wie sich aus dieser Stelle ergibt: „In Schmerzen (ἐν λύπαις) wirst du Kinder gebären" (Gen 3,16 LXX); denn die Frau erfährt Trauer und Schmerz nicht im Gebären, sondern in dem Leiden vor der Geburt.[323]

Origenes vergleicht also die Prüfungen und Versuchungen, die der Christ zu bestehen hat, mit den Geburtswehen: Sie sind zwar schmerzhaft, münden aber in große Freude.

Freilich ergibt sich diese auf das körperliche Martyrium bezogene Deutung aus dem Thema der Schrift *Exhortatio ad martyrium.* Darin möchte Origenes mit 1 Pt 1,6–7 zum Martyrium motivieren. Deshalb schreibt er:

> Wisset, dass ihr nach den Worten des Petrus frohlocken werdet, sobald ihr, wenn es nötig ist, getrauert habt in mancherlei Prüfungen, damit eure Glaubensprobe kostbarer erfunden werde als das vergängliche Gold, das durch Feuer erprobt wird, zum Lob, zur Herrlichkeit und zur Ehre bei der Offenbarung Jesu Christi.[324]

Didymus bietet hingegen in seinem Kommentar eine umfassendere Auslegung. Petrus meine hier allgemein Mühsal und Leiden *(labor),* das dem Willen lästig scheint, also nicht nur ein konkretes Martyriumsleiden. Allerdings bietet er eine weitere Präzisierung, indem er die Traurigkeit von den beiden Arten von *tristitia* unterscheidet, die Paulus nennt: die Traurigkeit der Welt, die zum Tode führt, und die Traurigkeit zur Buße. Der Sinn des Leidens, von dem Petrus spricht, liegt also nicht in der Buße für Sünden, sondern im Kampf für den Glauben und in der

---

321 Beda, *in 1 Pt.* 1,6 (CCL 121, 227).
322 Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,6 (Cramer 43); ähnlich Catena Armenica 96 (PO 44, 72).
323 Origenes, *mart.* 39 (GCS 1, 36).
324 Ibid.

Prüfung des Glaubens. Und je nach Glaubensreife wird das Leiden ertragen, von den einen mit Traurigkeit, von anderen aber sogar ganz ohne Traurigkeit:

> Diese Leiden bezeichnet Petrus nämlich mit dem Namen Traurigkeit *(tristitia).* Dabei handelt es sich um eine andere Traurigkeit als jene, die noch unter diesen Worten verstanden werden könnte. Bei Paulus werden zwei Arten von Traurigkeit genannt, die er so beschreibt, dass die eine den Tod, die andere aber eine feste Buße zum Heil bewirke: „Die Traurigkeit der Welt bewirkt den Tod, die Gottes aber eine feste Buße zum Heil" (2 Kor 7,10). Es ist nun gewiss, dass, wer im Leiden traurig *(tristis)* ist, solange er für den Glauben kämpft, weder im Sinne der Traurigkeit der Welt noch im Sinne der Buße trauert *(contristatur).* Denn jene wird wegen des Fehlens genussvoller Dinge, diese aber wegen der Last der begangenen Sünden empfunden/ertragen. Beide dieser Traurigkeiten aber erkennt als fremd, wer geprüft wird. Und weil unterschiedlich das Wachstum/Gedeihen der Kämpfenden ist, ertragen die einen mit dem Leiden, das Traurigkeit genannt wird, die Prüfungen *(temptationes),* die anderen aber nehmen sie ohne Traurigkeit, exzellent und mit Freude so auf sich, dass sie jubeln, weil sie würdig gemacht worden sind, um des Namens Christi willen zu leiden, und urteilen, dass sie einen unvergleichlichen Ruhm besitzen, wenn sie sich im Namen Christi plagen.[325]

4. Der Sinn des Leidens

Der Sinn des Leidens, von dem Petrus spricht, liegt nach Didymus und anderen also in der Prüfung des Glaubens: „Es wird geprüft der Glaube derjenigen, die seinetwillen (um des Glaubens willen) in verschiedene Versuchungen geraten und bis zum Ende in dem derart geprüften Glauben ausharren."[326]

V.6–7 werfen aber auch die Frage auf, warum nicht alle Gerechten geplagt werden. Dann, so antwortet die griechische Katene mit einem Auzug aus einer Homilie des Johannes Chrysostomus, bestünde die Gefahr, dass man die Tugend hasst und den Eindruck gewinnt, die Bosheit sei löblich. Umgekehrt stellt sich die Frage, warum die Sünder nicht schon hier bestraft werden. Die Katene antwortet wiederum mit Johannes Chrysostomus: damit der Glaube an die Auferstehung nicht verloren geht. Das Zitat, das der Katenenkompilator auf 1 Pt 1,6–7 anwendet, lautet:

> Die Gerechten werden geplagt, damit sie bekränzt werden; die Sünder, damit sie für ihre Vergehen bestraft werden. Doch nicht alle Sünder werden hier bestraft, damit nicht die Mehrheit den Glauben an die Auferstehung verliert; nicht alle Gerechten werden geplagt, damit du nicht glaubst, die Schlechtigkeit sei lobenswert, und damit du die Tugend nicht hasst.[327]

---

325 Didymus, *in 1 Pt.* 1,6 (Zoepfl 11–12).

326 Didymus, *in 1 Pt.* 1,6 (Zoepfl 11).

327 Vgl. Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,6–8 (Cramer 44). Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. 8 in 2 Tim* (PG 62, 647).

Wenn also alle Sünder schon hier ihre Strafen erhielten, bräuchte man nicht mehr an die Auferstehung zu glauben, die ja für die Sünder bedeutet, dass sie dann die Strafe für ihre Taten erhalten werden. Nach dieser Logik stärkt die Hoffnung auf die Bestrafung der Sünder im Endgericht den Glauben an die Auferstehung.

Auch Beda weist darauf hin, dass der Sinn des Leidens sich speziell im Gericht erweisen wird:

> Daher wird passenderweise hinzugefügt: Es wird zu Lob und Herrlichkeit und Ehre gereichen in der Offenbarung Jesu Christi (1 Pt 1,7b). Die Glaubensprobe wird jedoch zum Lob gereichen, wenn der Richter sie lobt und sagt: „Ich war hungrig, und du gabst mir zu essen" usw. (Mt 25,35). Sie wird zur Herrlichkeit gereichen, wenn er sie rühmt, indem er vorher sagt: „Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, ergreift Besitz von dem Reich, das für euch von Anbeginn der Welt bereitet ist" (Mt 25,34). Sie wird zur Ehre gereichen, wenn, während all die Bösen in die ewige Strafe fallen, die Gerechten ins ewige Leben eingehen. Er selbst sagt über einen solchen: „Wenn einer mir dient, wird mein Vater ihn ehren" (Joh 12,26).[328]

Schon zuvor hatte der Anonymus knapp auf Mt 25,34 hingewiesen.[329]

Die Frage nach dem Sinn des Leidens der Gerechten beantwortet der erste Petrusbrief nicht nur mit dem eher abstrakten Begriff der Prüfung und Versuchung, sondern auch mit einer Metapher.

5. Das Bild vom Gold im Feuer

Bei dem Bild vom feuergeprüften Gold handelt es sich offenbar um einen Gemeinplatz, der in zahlreichen frühchristlichen Schriften verwendet wird, ohne dass man immer eine Abhängigkeit von 1 Pt vermuten müsste. Freilich dürfte sein Gebrauch in 1 Pt zu seiner Verbreitung beigetragen haben. So lesen wir im Hirt des Hermas: „Wie Gold im Feuer erprobt wird, so werden die, die in der Welt leben, geprüft"[330]. Ähnlich schreibt Minucius Felix: „Wie das Gold im Feuer, so werden wir durch Gefahren geprüft."[331] Wie vielfältig das Bild auch noch im 6. Jahrhundert für alle Arten unvermeidlicher Unannehmlichkeiten verwendet werden kann, zeigt exemplarisch ein Brief des Barsanuphius von Gaza an Johannes von Beerscheba: Hier wird im klösterlichen Bereich die unangenehme Zurechtweisung der Brüder, der sich der Adressat entziehen möchte, als Prüfung und Reinigung durch Feuer gedeutet: „Es geschieht in der Tat nur durch Feuer, dass das Gold geprüft wird."[332]

328 Beda, *in 1 Pt.* 1,7 (CCL 121, 228).
329 Anonymus, *in 1 Pt.* 1,7 (CCL 108B, 29).
330 Hirt des Hermas, *vis.* 4,3,4 (24,4) (Lindemann/Paulsen 372).
331 Minucius Felix, *Oct.* 36,9 (Beaujeu 63).
332 Barsanuphius von Gaza, *ep.* 21 (SC 426, 204).

Die Kommentatoren verbinden das Bild aus 1 Pt 1,7 mit anderen Schriftstellen. Ps.-Hilarius stellt das Gold des Petrusbriefes dem in Jak 5,3 erwähnten Gold gegenüber:

> Es sei „wertvoller als Gold", das heißt, dass nach der Auferstehung, die durch das Feuer der Versuchungen prüft, der Glanz *(gloria)* der Heiligen nie vergehen wird, während es von dem Gold dieser Welt heißt, dass es rostet (vgl. Jak 5,3).[333]

Beda verweist darauf, dass sich das Bild schon im Buch der Weisheit findet; zudem veranlasst ihn das Stichwort der Kostbarkeit, auch Ps 116[115],15 zu zitieren:

> Auch das Buch der Weisheit vergleicht die Leiden der Heiligen mit Gold, das durch Feuer geprüft wird *(examinatur),* wenn es über den Herrn heißt: „Wie Gold im Ofen prüfte er sie und nahm sie an wie vollständige Opfertiere" (Weish 3,6), denn zweifellos nimmt er in der Freude, den Lohn zu bereiten, als ihm wohlgefällige Opfer diejenigen, die er geprüft und als treu erwiesen hat im Feuer der Plage. Und die Ausdauer/Geduld der Heiligen wird zu Recht dem Gold verglichen, denn genau wie es kein Metall gibt, das kostbarer ist als Gold, ist diese am preiswürdigsten vor den Augen des Herrn. Denn in der Tat steht darüber geschrieben: „Kostbar in den Augen des Herrn ist der Tod seiner Heiligen" (Ps 116[115],15). Denn genau wie das Gold, wenn es im Ofen verschlossen ist, gereinigt wird, aber glüht, wenn es herauskommt, so erscheint das Durchhalten/die Beharrlichkeit der Gläubigen verachtenswert und närrisch während der Verfolgung durch die Ungläubigen, aber wenn der Kampf mit den Plagen vorüber ist und die Zeit der Vergeltung kommt, dann zeigt sich, wie groß ihr Ruhm sein und wie sehr durch die Flammen ihrer Leiden die Tugend Nutzen bringen wird.[334]

Eine Verbindung mit Spr 17,3 stellt Didymus her. Zwar nicht in seinem Kommentar, wohl aber in der Auslegung von Sacharja zitiert er 1 Pt 1,6 und Jak 1,2–4, um seine Auslegung von Spr 17,3 („Wie Gold und Silber im Ofen geprüft werden, so die erwählten Herzen bei Gott") zu stützen. Die Prüfung vollzieht sich ihm zufolge an Wort und Geist des Menschen:

> Denn so sind diejenigen erschaffen, an die das Wort ergeht: Sie sind durch Feuer geläutert wie Silber in Bezug auf ihren λόγος und geprüft wie Gold in Bezug auf ihren νοῦς.[335]

Diese Verwendung des Verses 1 Pt 1,7 zur allegorischen Auslegung des Sprücheverses wirft auch ein Licht auf jenen: Es wird deutlich, dass die Prüfungen, von denen 1 Pt spricht, auch wenn sie körperliches Leiden mit sich bringen, letztlich

333 Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 1,7 (CCL 108B, 79).
334 Beda, *in 1 Pt.* 1,7 (CCL 121, 228).
335 Didymus, *Zach.* 5,12 (SC 85, 972). Vgl. dazu Bienert, Allegoria und Anagoge, 96–97.

auf die geistige Natur des Menschen zielen. Die Stelle aus dem ersten Petrusbrief hat nicht nur Didymus zu anthropologischen Reflexionen angeregt.

6. Anthropologische Überlegungen zum Heil der Seele

Schon CLEMENS zieht in seinen *Adumbrationes* aus dem Text einen Schluss auf die Natur der Seele. Dies gelingt ihm dadurch, dass er aufgrund der Verbindung von V.5 und V.9 das unverderbliche Erbe mit dem Heil der Seele, besser: mit der heilen Seele selbst, gleichsetzt. Die Seele ist also offenbar nicht von Natur aus unverderblich, sonst müsste sie ja nicht erst dazu gemacht werden:

> Von daher scheint es, dass die Seele nicht von Natur aus unverderblich ist, sondern aufgrund der Gnade Gottes durch Glaube, Gerechtigkeit und Einsicht *(intellectus)* unverderblich gemacht wird.[336]

Und hierbei gibt es auch keinen Unterschied zwischen Mann und Frau. Das unterstreicht CLEMENS in den *Stromateis* mit dieser Stelle aus 1 Pt. Beide haben die „gleiche Aufgabe": Trübsal erleiden, Jesus Christus lieben und an ihn glauben, und das „gleiche Ziel": die Rettung der Seele.[337]

Auch für ORIGENES spielt 1,9 eine Rolle in der Frage, was denn die Seele *(anima)* sei. Nach Paulus verbinde sich die Geistseele *(mens)* und nicht die animalische Seele *(anima)* mit dem Heiligen Geist. So deutet Origenes 1 Kor 14,15: „Ich will beten mit dem Geist *(spiritus),* ich will beten auch mit der Geistseele *(mens);* ich will Psalmen singen mit dem Geist, ich will Psalmen singen auch mit der Geistseele."[338] Dann stelle sich jedoch die Frage, wie Petrus sagen könne, das Ziel des Glaubens sei das Heil der Seelen:

> Wenn die Seele nicht mit dem Geist betet und Psalmen singt, wie kann sie dann das Heil erhoffen? Mit größter Vorsicht kann man daher erwägen, ob vielleicht die Seelen, wenn sie das Heil erlangt haben und in die Seligkeit eingegangen sind, aufhören, Seelen zu sein.[339]

Auf dieser Überlegung baut er eine Theorie auf, die er nicht als Lehren *(dogmata)* zu nehmen bittet, sondern als eine „Erörterung in der Art des Abhandelns und Nachfragens"[340]: „Die Geistseele (*mens*/νοῦς) wird durch ihren Fall zur Seele, und

336 CLEMENS, *in 1 Pt.* (GCS ^{3}17, 203).
337 CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *str.* 4,20 (129,2–4) (GCS 42, 305).
338 ORIGENES, *princ.* 2,8,2 (GCS 22, 155 = Görgemanns/Karpp 386). Ich folge hier der diffizilen Textrekonstruktion von Görgemanns/Karpp.
339 ORIGENES, *princ.* 2,8,3 (Görgemanns/Karpp 386–388).
340 ORIGENES, *princ.* 2,8,4 (Görgemanns/Karpp 396).

die Seele wiederum wird, wenn sie mit Tugenden ausgestattet ist, zur Geistseele (νοῦς).“[341]

Das Heil der Seelen besteht also paradoxerweise darin, dass sie dann nicht mehr Seelen *(animae)* sind, diese defizitäre Form des Geistseins. Heil sind die Seelen erst dann, wenn sie wieder das sind, was sie vor ihrem Fall in die materielle Welt waren: Geistseele (νοῦς/*mens*).

Eine ganz andere anthropologische Reflexion zu 1 Pt 1,8–9 bietet Augustinus, und zwar recht beiläufig im Rahmen seiner Auslegung von Joh 15,15–16, wo Jesus spricht: „Ich aber habe euch Freunde genannt, weil ich alles, was ich vom Vater gehört habe, euch kundgetan habe“. Augustinus betont, dass hier nur der künftige, auferstandene Christus spricht, weil jetzt die Erkenntnis der Angesprochenen ja noch nicht vollkommen sei. Daraufhin bedenkt er das „Schon“ und „Noch nicht“ christlicher Erlösung, die man jetzt nur im Glauben und in der Hoffnung hat. Dazu zitiert er zunächst Paulus (Röm 8,24–25): „In der Hoffnung sind wir selig geworden. Die Hoffnung aber, die geschaut wird, ist keine Hoffnung, denn was einer schaut, was hofft der noch? Wenn wir aber, was wir nicht schauen, hoffen, warten wir mit Geduld“. Daraufhin führt er 1 Pt 1,8–9 an und schließt daraus:

> Wenn also jetzt die Zeit des Glaubens ist, das Heil der Seelen aber der Lohn des Glaubens, wer möchte dann zweifeln, dass man im Glauben, der durch die Liebe wirksam ist (Gal 5,6), den Tag zubringen und am Ende des Tages den Lohn empfangen müsse, nicht bloß die Erlösung des Leibes, von welcher der Apostel Paulus spricht (Röm 8,23), sondern auch das Heil unserer Seelen, von welchem der Apostel Petrus redet? Denn das Glück beider Dinge hat man in dieser Zeit und in diesem sterblichen Leben mehr in der Hoffnung als im Besitze. Allein dies ist der Unterschied, dass unser äußerer Mensch, das heißt der Leib, noch aufgerieben wird, der innere aber, das heißt die Seele, bereits von Tag zu Tag erneuert wird (2 Kor 4,16).[342]

Röm 8,23–25 dient Augustinus also als Seitenstück zu 1 Pt 1,8–9. Wie Paulus dort von der Hoffnung und der Erlösung des Leibes spricht, so ist hier vom Glauben und dem Heil der Seelen die Rede. Für beide, Leib und Seele, gilt, dass ihr vollkommenes Heil noch aussteht. Allerdings beginnt die Erlösung und Erneuerung der Seele im Unterschied zum Leib bereits jetzt.[343]

341 Origenes, *princ.* 2,8,3 (Görgemanns/Karpp 394).
342 Augustinus, *Io. ev. tr.* 86,1 (CCL 36, 541–542).
343 Zum Bild vom „inneren“ und „äußeren Menschen“ vgl. Markschies, Innerer Mensch, 266–312.

1 Pt 1,10–12: Das Suchen der Propheten und das Begehren der Engel

(10) **Im Blick auf dieses Heil haben die Propheten, die über die für euch bestimmte Gnade geweissagt haben, Untersuchungen und Nachforschungen angestellt.** (11) **Sie haben erforscht, auf welche Zeit und welche Umstände der in ihnen wirkende Geist Christi hindeute, der die für Christus bestimmten Leiden und die darauf folgenden Herrlichkeiten im Voraus bezeugte.** (12a) **Den Propheten wurde offenbart, dass sie damit nicht sich selbst, sondern euch dienten;** (b) **dies alles ist jetzt euch von denen verkündet worden, die euch im vom Himmel gesandten Heiligen Geist das Evangelium gebracht haben;** (c) **dahinein begehren Engel einen Blick zu werfen.**

Zu V.12c, der in der lateinischen Tradition meist *in quem concupiscunt angeli prospicere* lautet, gibt der Übersetzer des Didymus den Hinweis: „Es ist zu beachten, dass im Griechischen *in quae* steht, nicht *in quem.*“[344]

Die Wiedergabe des sächlichen Relativpronomens durch ein maskulines in der lateinischen Tradition führt dazu, dass hier das Begehren der Engel meist nicht auf das gesamte Heilsgeschehen bezogen wird, von dem vorher die Rede war, sondern konkret auf den Heiligen Geist.[345] Gregor der Grosse bezieht das Schauen der Engel ohne weitere Präzisierung schlicht auf Gott.[346] Beda hält es auch für möglich, dass speziell Jesus Christus der Gegenstand des ersehnten Erblickens der Engel ist.[347]

Die griechische und die armenische Katene erläutern das Zitat, indem sie auf den „Ausgang“ (τὴν ἔκβασιν bzw. *els*) des Geistes hinweisen: Das ersehnte Erblicken der Engel richtet sich auf den „Ausgang“ des Geistes, womit wohl nicht sein Hervorgang (aus dem Vater und Sohn) gemeint ist, denn dafür gibt es im Griechischen wie Armenischen einen anderen Terminus technicus, sondern eher sein Wirken und seine Hervorbringungen, die Werke des Geistes.[348]

Die Auslegung und Rezeption dieses Abschnitts konzentriert sich zunächst auf die Frage nach dem Heil zu unterschiedlichen Zeiten (1) sowie auf die Bedeutung des Geistes Christi und seines Wirkens (2). Maximus Confessor widmet dem Passus eine ausführliche *quaestio,* in der er über das Wechselspiel von Offenbaren und Glauben als einen dialogischen und unendlichen Prozess reflektiert (3) und zudem eine originelle Auslegung der Begriffe des Suchens und Forschens bietet (4). Gelegentlich wird auch erörtert, was mit den Leiden und Herrlichkeiten

---

344 Didymus, *in 1 Pt.* 1,12 (Zoepfl 14).

345 Vgl. z.B. (Ps.?-)Nicetas von Remesiana, *spir.* 19 (PL 52, 862B), gegen die Arianer, die den Geist verachten im Unterschied zu den Engeln, die ihn zu sehen begehren, oder Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 1,12 (CCL 108B, 79).

346 Vgl. Gregor der Grosse, *moral.* 18,91 (CCL 143A, 953).

347 Beda, *in 1 Pt.* 1,12 (CCL 121, 230): *in Christum prospicere desiderant.*

348 Vgl. Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,12 (Cramer 45); Catena Armenica 103 (PO 44, 76) mit dem Hinweis von Renoux (PO 44, 76, n. 4).

gemeint ist (5). Eine überaus breite und vielfältige Deutungsgeschichte hat schließlich die Bemerkung über das Begehren der Engel provoziert (6).

1. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Heils

1.1 Ist bereits eingetreten, was die Propheten vorausgesagt haben und Engel zu sehen begehren?

Hippolyt von Rom bezieht in seinem Danielkommentar V.12 offenbar auf „das Erbe am Ende der Tage". Ob dieses Erbe zu seiner Zeit schon greifbar ist, wird nicht deutlich. Denn Hippolyt schreibt hier aus der Perspektive Daniels, der auf das Erbe ausblickt (Dan 12,8–10.13)[349]. In einem anderen Werk wird er dann doch etwas konkreter: Im Kommentar zu den Sprichwörtern bezieht er das Begehren der Engel auf den vergessenen göttlichen Bund, den Gott Adam und Noah, Abraham und Mose gab und den Christus in den Evangelien verheißen hat.[350] Auch hier bleibt die Frage nach Gegenwart und Zukunft dieses Heils offen.

Didymus lehnt in seinem Petruskommentar die Deutung ab, wonach das von den Propheten erforschte und von den Engeln zu sehen begehrte Heil die letzten Dinge (τὰ κατὰ τὸ τέλος πράγπατα) am Ende der Zeit seien. Schließlich beziehe es sich, wie V.11 deutlich mache, auf das, was durch den Heiligen Geist denen schon offenbart worden ist, die das Evangelium angenommen haben.[351]

Die Frage, ob dieses Heil schon eingetreten ist, wird in der lateinischen Tradition im Sinne eines „Schon und noch nicht" gelöst. Der Anonymus verbindet das Heil, das für die Seelen im Neuen Testament (bereitet) ist, mit dem Heil in der Zukunft, weil dieses durch jenes begonnen wird.[352] Ähnlich schreibt Beda, dass dieses Heil jetzt schon da ist, aber offenbar in Fülle erst nach dem Tod genossen werden kann:

> Unter den vielen verborgenen Dingen *(archana),* die den Propheten offenbart wurden, als sie sorgfältig gesucht und geforscht haben über das kommende Heil, wurde ihnen sogar dies offenbart, dass eben jenes Heil nicht zu ihrer Zeit kommen werde, sondern vielmehr in eurer, die ihr am Ende der Zeiten geboren seid. Diese Dinge hat er gesagt, um jene zu ermahnen, für das ihnen offerierte Heil Sorge zu tragen, das die Propheten und die früheren Gerechten allezeit liebten, begierig zu jener Zeit in der Welt zu leben, wenn es für die von der Welt Dahingeschiedenen möglich sein würde, sofort zum himmlischen Reich aufzusteigen.[353]

---

349 Hippolyt, *Dan.* 4,59 (GCS 1/1, 336).
350 Hippolyt, *fr. in Pr.* 2,17 (Richard 79, Nr. 21).
351 Vgl. Didymus, *in 1 Pt.* 1,12 (15,3–4).
352 Anonymus, *in 1 Pt 1,10* (29,65–67).
353 Beda, *in 1 Pt.* 1,12 (CCL 121, 229).

Weil zu ihrer Zeit das Heil noch nicht angebrochen war, gingen die Propheten und früheren Gerechten mit ihrem Tod zunächst in einen Wartezustand über. Die nun sterbenden Gerechten können hingegen direkt ins himmlische Reich aufsteigen.[354] Die noch nicht Verstorbenen, das macht Ambrosius deutlich, können durch die Eucharistie bereits jetzt Anteil am endzeitlichen Heil erhalten.[355]

1.2 Sind Heil und Vollkommenheit für die Gerechten des Alten Bundes geringer als für die späteren?

Für Origenes[356] und Augustinus[357] können das Heil und die Vollkommenheit bei den Gerechten des Alten Bundes aus einem einfachen Grunde nicht geringer sein als bei den Heiligen des Neuen Bundes: Sie hatten einen vergleichbaren Glauben mit dem einzigen Unterschied, dass er sich in ihrem Fall auf Künftiges und nicht auf bereits Geschehenes richtet.

Dies muss nach Didymus gerade gegen viele Häretiker festgestellt werden, die zu der falschen Meinung verführen, die früheren seien geringer als die späteren. „Sie haben das höchste Verlangen, das Alte Testament zu verwerfen (*derogare*/ διαβάλλειν).“[358] Deshalb geht er in seinem Kommentar ausführlich auf diese Meinung ein. Sein Hauptargument: Der Logos sei zu den früheren Heiligen auf geistige und das heißt göttlichere Weise gekommen. Das sinnlich wahrnehmbare Kommen könne dem nichts hinzufügen. Den Herrn im Fleisch hätten schließlich auch Sünder gesehen. „Was aber auch der Sünder sieht, ist viel geringer als das, was ausschließlich zu den Heiligen gelangt.“[359]

---

354 Diese Vorstellung drückt auch Gregor von Nyssa aus, der über den verstorbenen Ephräm den Syrer predigt: „Zu jenen Gütern, welche die Engel zu schauen sich sehnen, an jenen heiligen Ort ging die hochgepriesene und heilige Seele unseres seligen und gefeierten Vaters ein.“ (*In sanctum Ephraim:* PG 46, 848B).

355 Er spricht in den mystagogischen Katechesen die Neugetauften an und erinnert sie, wie sie frisch getauft an den Altar traten: „Als ihr kamt, schauten die Engel zu […]. Es staunten also die Engel. Willst du wissen, wie sehr sie staunten? Höre den Apostel Petrus, der sagt, uns sei gewährt worden, ‚was sogar die Engel zu sehen verlangten‘“; Ambrosius, *sacr.* 4,5 (FC 3, 134). Vgl. auch den Bezug auf die sakramentalen Mysterien in Ambrosius, *ep.* 9,4 (CSEL 82/1, 72).

356 Origenes verbindet in seinem Hoheliedkommentar 1 Pt 1,10–12 mit Joh 8,56 (Abraham, der seinen Tag sah) und Mt 13,17 („Viele Gerechte begehrten zu sehen, was ihr seht“) und fragt, ob den Propheten und Patriarchen „die Gnade jener Vollkommenheit gegeben sei, die jene des wahren Goldes ist, oder ob sie nur diese künftigen Dinge verstanden und das kommende im Geist vorhergesehen haben“; Origenes, *comm. in Cant.* 2,8,32 (SC 375, 426). Seine Antwort: „Genauso wie vom Kommen des Herrn an der Glaube an Geschehenes die Glaubenden, so hat jene der Glaube an Künftiges auf den Gipfel der Vollkommenheit geführt“; Origenes, *comm. in Cant.* 2,8,33 (SC 375, 426).

357 Augustinus, *cat. rud.* 17,28 (CCL 46, 153): „Die alten Heiligen wussten in der Offenbarung des Geistes, dass er kommen werde, und prophezeiten dies (vgl. 1 Pt 1,10). Und so sind sie heil geworden, indem sie glaubten, dass er kommen werde, so wie wir heil geworden sind, indem wir glauben, dass er gekommen ist […].“ Vgl. Berrouard, La permanence, 303–324.

358 Didymus, *in 1 Pt.* 1,10 (Zoepfl 14,7–8. lat./7–10 gr.).

359 Didymus, *in 1 Pt.* 1,10 (Zoepfl 13,23–24).

> Manche sagen, dass die Verheißung und das Heil der Heiligen, die vor dem Kommen (ἐπιδημία/*adventus*) des Heilandes lebten, geringer war als das, was den Späteren gegeben wurde, die Jesus (lat.; gr.: den Herrn) sinnlich wahrnahmen, auch die von ihm (körperlich, so nur lat.) vollbrachten Zeichen (nur lat.: und das seine Lehre hörte). Es muss jedoch gezeigt werden, dass diese Meinung falsch ist. Christus kommt auf zweifache Weise. Zum einen durch den Verstand *(intelligibilis adventus),* wodurch Gott gleichsam als Wort *(verbum)* empfangen wird. Zum anderen aber durch die Sinne *(sensibilis adventus),* wodurch er als aus Maria Hervorgegangener erscheint. Aber die geistige Ankunft ist göttlicher als die sinnliche, die durch verdorbene Menschen herbeigeführt wurde *(pravis hominibus est conlatus).* Daher heiligt Gott, indem er zu allen Heiligen, ob sie nun nach seiner Ankunft oder vor seiner Ankunft lebten, auf geistige Weise *(intellegibiliter)* als Wort in Entsprechung zu den Taten, die ein jeder begangen hat, kommt, diejenigen, denen er sich selbst geziemend hineinstrahlt, d.h. dass diejenigen, die vor seiner Ankunft lebten, wegen der (fehlenden) sinnlichen Anwesenheit keinen geringeren Status haben. Nicht wegen der schlechten Beschaffenheit/Nichtswürdigkeit *(malitia),* sondern wegen der Verschiedenheit der Zeit waren sie nicht imstande, sich dieser Ankunft zu erfreuen. Daher heißt es angemessener Weise, dass die Propheten erforschten, worin und in welcher Zeit das Heil der Seelen das Ziel erreichen werde und die Leiden Christi und danach die Herrlichkeiten geschehen würden. Sie haben dies freilich durch Offenbarung erkannt, dass sie nicht für sich, sondern für die Künftigen, die nach seiner Ankunft sein würden, diesen Dienst verrichteten. Es ist also nicht zu sagen, dass ihre Heiligkeit geringer sei, wo sie doch die göttlichere Anwesenheit/Gegenwart *(praesentia)* des Gottessohnes gehabt haben.[360]

Die griechische und die armenische Katene, die Didymus' Würdigung der Heiligen des Alten Testamentes zitieren, haben freilich diese theologisch heikle Passage ausgelassen[361] und nur die neutestamentlichen Belege gebracht, die Didymus für die besondere Würde von Abraham, Mose und Elias anführt:

> Wie erschiene denn gegenüber denen, die nach der Ankunft lebten, Abraham als geringer, der den Tag des Herrn sah (vgl. Joh 8,56), während alle, die nach Christus vollendet werden, in seinen Schoß hinweggehen werden (Lk 16,22)? Wie wären Mose und Elia geringer, die zugleich mit dem Herrn, der verwundet wurde, in Herrlichkeit erschienen (Mt 17,2–3)?[362]

Schließlich führt Didymus noch ein weiteres Argument gegen den Vorrang der Späteren gegenüber den Früheren an: Auch wenn manche die glorreiche zweite Ankunft am Ende der Zeiten erleben werden, werden diese keineswegs seliger sein

360 Didymus, *in 1 Pt.* 1,10 (Zoepfl 12,14–13,9).
361 Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,12 (Cramer 45); vgl. Catena Armenica 103 (PO 44, 76/78).
362 Didymus, *in 1 Pt.* 1,10 (Zoepfl 13,9–14,28); Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,12 (Cramer 45); Catena Armenica 103 (PO 44, 78).

als Johannes der Täufer und die Apostel. Das könne gar nicht sein, weil es keinen größeren unter den Menschen geben könne als Johannes den Täufer (Lk 7,28).[363]

Mehrere Autoren begründen die Würde der Gerechten des Alten Testaments auch mit dem Hinweis in V.11, dass der Geist Christi in ihnen gewirkt habe. Deshalb gehören nach Beda die Propheten auch zur Kirche:

> Daher liegt es auf der Hand, dass derselbe Geist Christi früher in den Propheten war wie später in den Aposteln, und deshalb predigten sie alle den Völkern denselben Glauben an das Leiden und die folgende Herrlichkeit, jene, dass es noch kommen werde, diese, dass es schon gekommen sei. Und deshalb predigten sie (oder liegt es auf der Hand), dass es eine einzige Kirche gibt, von der ein Teil dem körperlichen (wörtlich: fleischlichen) Kommen des Herrn voranging und ein Teil ihm folgte.[364]

Allerdings sieht Beda durchaus, dass die eigentliche Aussageabsicht des Passus nicht in der Würdigung des Alten Testaments (die in den Kommentaren aus kontroverstheologischen Gründen unterstrichen wurde) liegt, sondern in der Herausstellung der unvergleichlichen Gnade der Gegenwart als Höhepunkt der Geschichte:

> Unter all den verborgenen Dingen, die den Propheten offenbart wurden, als sie eifrig nach dem künftigen Heil suchten und forschten, wurde ihnen auch dies offenbart, dass dieses Heil nicht in ihren Zeiten, sondern in euren künftigen kommen werde, die ihr am Ende der Weltzeiten geboren seid. Er sagt dies, um sie [seine Leser] zu ermahnen, dass sie für das erhaltene Heil Sorge tragen, das die Propheten und früheren Gerechten so sehr liebten, dass sie begehrten, in jenen Zeiten auf Erden zu leben.[365]

1 Pt 1,10–12 kann auch zur Polemik gegen die Juden herangezogen werden. Diese könnten nämlich, so argumentiert etwa Cyrill von Alexandrien, aus den prophetischen Worten die Ankunft des Erlösers herauslesen. So sei es kein Wunder, dass sie auch Jesus selbst bekämpften, worauf ja auch Paulus (Röm 11,25) und Jesus selbst (Mt 13,13) hinwiesen.[366]

2. Der Geist Christi

2.1 Das Wesen des Heiligen Geistes und sein Verhältnis zu Vater und Sohn

Dass es der Geist Christi war, der durch die Propheten sprach, ist ein Gemeinplatz in der frühpatristischen Literatur, der auch ohne eindeutigen Bezug auf 1 Pt 1,11

363 Vgl. Didymus, *in 1 Pt.* 1,10 (Zoepfl 13,24–31).
364 Beda, *in 1 Pt.* 1,12 (CCL 121, 229) (zu V.12, aber mit Bezug auf V.11).
365 Beda, *in 1 Pt.* 1,12 (CCL 121, 229).
366 Vgl. Cyrill von Alexandrien, *glaph. Gen.–Deut.* (PG 69, 264B/C).

begegnet.[367] Allerdings lässt sich feststellen, dass die Überlegungen zu 1,11 vom jeweiligen Stand der Pneumatologie abhängen. Noch ganz archaisch wirkt der Kommentar des Clemens von Alexandrien:

> So wird verkündet, dass die Propheten mit Weisheit sprachen und dass der Geist Christi in ihnen war, gemäß dem Besitz Christi und in Unterwerfung gegenüber Christus *(secundum possessionem et subiectionem Christi).* Durch Erzengel und verwandte Engel, die Geister Christi genannt werden, nämlich wirkt der Herr.[368]

Hier wirken wohl noch Vorstellungen aus einer Tradition nach, wie sie auch in Offb 1,4–5 mit den sieben Geistern vor dem Thron oder dem Hirt des Hermas bezeugt ist, der zwischen dem Geist Christi und den vielen guten Geistern changiert.[369] Nur einige Jahrzehnte nach Clemens bieten die „Sechs Bischöfe" in ihrem Schreiben gegen Paul von Samosata einen ersten Ansatz zu einer trinitätstheologisch und pneumatologisch reflektierteren Deutung des Verses. Sie zitieren 1 Pt 1,10–11 und fügen dann an:

> Wenn aber Christus Gottes Macht und Weisheit vor Ewigkeit ist, so ist er [der Geist] auch wie Christus, denn ein und dasselbe ist er im Wesen, wenn man ihn sich auch meistens in vielen Vorstellungen vorstellt.[370]

Die patristischen Autoren lesen aus der Passage in Verbund mit anderen Bibelstellen unterschiedliche Aspekte der Pneumatologie heraus: Der Geist ist vom Sohn und vom Vater gesandt. Denn einerseits wird er ausdrücklich „Geist *Christi*" genannt (Cyrill von Jerusalem),[371] andererseits heißt es „vom *Himmel* gesandt", also

---

367 Vgl. z. B. Ignatius von Antiochien: Die Propheten „wurden durch seine [Christi] Gnade inspiriert" (*Magn.* 8,2) Die Propheten „waren seine Jünger durch den Geist und erwarteten ihn als Lehrer" (*Magn.* 9,2; vgl. 10,1). Zum Verhältnis der Propheten zu Christus bei Ignatius vgl. Lieu, Image and Reality, 35–37, oder Origenes, *Cels.* 6,19 (SC 147, 226). Für Hinweise auf Justin, Melito, Irenäus und Clemens von Alexandrien vgl. Dünzl, Pneuma, 106–110. Im Neuen Testament finde sich der Gedanke auch in Apg 1,16 und 28,25.

368 Clemens von Alexandrien, *in 1 Pt.* 1,10 (GCS ²17, 203–204).

369 Vgl. Clemens von Alexandrien, *paed.* 3,12,87,4 (GCS 12/1, 284); *str.* 5,6,35,1 (GCS ⁴2, 349); *adumbr. in 1 Pt.* 1,10–11; 3,12. Die Stellen gesammelt und diskutiert bei: Oeyen, Engelpneumatologie (1965), 102–120 und (1966) 27–47. Ladaria, El Espíitu, 251–256 spricht von einer „pneumatología angélica" bei Clemens. Zu ähnlichen Vorstellungen in Nag Hammadi Texten vgl. Quispel, Genius and Spirit, 155–169. Vgl. auch Schlütz, Sieben Gaben. Speziell der Hirt des Hermas bezeugt den Übergang von einer pluralen zu einer singularen Pneumatologie. Vgl. bes. *mand.* XI 9 (Lindemann/Paulsen 414) und VI 2,1–10 (396.398); dazu Dibelius, Der Hirt, 518, und Brox, Hirt des Hermas, 257 und 503. Vgl. allgemein Gieschen, Angelomorphic Christology.

370 Hymenäus von Jerusalem u. a., *Ad Paulum Samosatenum* (3. Jh.) (Bardy 18–19).

371 Cyrill von Jerusalem verwendet in *catech.* 17,4 (Reischl/Rupp 254) über die Einheit Gottes 1 Pt 1,11 als Beleg dafür, dass der Geist nicht nur der „Geist des Vaters" genannt wird, wie in Mt 10,20, sondern auch der „Geist Christi" in einer Belegkette mit Apg 5,9; Röm 8,9; Gal 4,6 und

vom Vater (Didymus).[372] V.12, meint der Anonymus, schließt „die Häresie aus, die meint, der Heilige Geist sei ein Geschöpf."[373] Auch nach Beda lehrt Petrus hier, wie schon gegenüber Ananias (Apg 5,3–4), dass der Geist Gott ist.[374] Gleichzeitig lässt sich der Ausdruck „Geist Christi" auch als indirekter Hinweis auf die Göttlichkeit Christi verstehen, so eine anonyme Scholie.[375]

Theodoret bezieht in Auslegung von Ps 113,24 LXX [115,16] („Der Himmel gehört dem Herrn des Himmels") die Sendung des Geistes auf Pfingsten und betont, dieses Geschehen dürfe keinesfalls örtlich verstanden werden: „Petrus nennt ‚Himmel' die Unzugänglichkeit Gottes, der sozusagen wie ein fester und erhabener Turm ist."[376]

2.2 Das Wirken des Geistes: Zum Verhältnis von Natur und Gnade bei der Erkenntnis des Göttlichen

Die Passage gibt Anlass zu der Frage, wie sich das Wirken des Geistes zu den natürlichen Fähigkeiten der Propheten und der Apostel, aber auch der Engel verhält. Diese Frage wird unterschiedlich beantwortet.

Auf der einen Seite lehnt Didymus, wohl typisch für die alexandrinische Tradition, die Vorstellung ab, es gebe eine natürliche Fähigkeit zur Erkenntnis göttlicher Dinge. In *De trinitate* zitiert er V.12 gemeinsam mit Joh 15,15 („Der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut"), um zu belegen, dass ein Geschöpf nichts über das wissen kann, was Gott betrifft:

> […] denn es ist ganz und gar unmöglich, dass sie [die Schöpfung], die nicht zu seiner [Gottes] Natur gehört und nicht dieselbe Kenntnis wie Gott hat, das kennt, was zu Gott gehört. Solches Wissen könne nur vom Heiligen Geist als wesensgleichem Gott stammen, wie schon Paulus den Korinthern geschrieben habe (vgl. 1 Kor 2,11).[377]

Phil 1,19. – *Cat.* 17 geht über 1 Kor 12,8: Durch alle diese Stellen werde belegt, „dass obwohl die Titel des hl. Geistes unterschiedlich sind, er ein und derselbe ist; lebend und subsistierend und immer gegenwärtig mit dem Vater und dem Sohn; nicht geäußert oder gehaucht aus dem Mund und den Lippen des Vaters oder des Sohnes, noch in der Luft versprengt, sondern eine wirkliche Substanz habend, selbst sprechend, wirkend, austeilend und heiligend."

372 Didymus zitiert 1,12 in *spir.* (von Hieronymus übersetzt) als Zeugnis dafür, dass der Geist „vom Himmel gesandt ist." Dieses Zitat verbindet er mit Weish 9,16–18. Daraus schließt er in Verbindung mit zuvor zitierten johanneischen Texten (besonders Joh 5,37; 10,36; 14,10; 15,26), dass nicht nur der Sohn, sondern auch der Geist vom Vater gesandt ist: *spir.* 115–118 (SC 386, 254–256).

373 Anonymus, *in 1 Pt.* 1,12 (CCL 108B, 30).

374 Vgl. Cassiodor, *in psalm.* 84,9 (CCL 98, 777). Cassiodor identifiziert den „Herrgott", von dem im Psalmvers die Rede ist, mit dem Geist, der zum Propheten spricht. Dabei bringt er exkursartig Belege für die Homotimie des Geistes, den Taufbefehl Mt 28,19, aber auch die Autorität des Petrus mit Apg 5,3–4 und 1 Pt 1,12.

375 Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,10 (Cramer 44); vgl. Catena Armenica 99 (PO 44, 74).

376 Theodoret, *in Ps.* 113,24 (PG 18, 1796); überliefert als Katenenfragment: Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,12 (Cramer 45); Catena Armenica 104 (PO 44, 78).

377 Vgl. Didymus, *trin.* II 6,15,1 (Seiler 158, 15–25), Zitat: ibid. 16–18.

V.12 zeigt Didymus zufolge, dass auch den Engeln ein natürliches Vermögen zur Erkenntnis des Göttlichen fehlt:

> Wenn sie aber irgendeine eingeborene Kenntnis hätten, würden sie sich nicht danach sehnen, dass auch sie sie durchschauen. Aber weil sie sie nicht haben, verfallen sie wie die Menschen einer übermächtigen Sehnsucht, nach jenem, wovon sie keine Kenntnis haben. Denn auch ihnen ist verkehrter Weise angeboren, das leicht Gefundene zu verachten, das Seltene aber zu schätzen. Und nicht aus eigenem Willen sind einige (ich sage nicht alle) darin verschuldet, sondern durch die gemeinsame Ratio ihrer Natur.[378]

Während der Alexandriner Didymus hier nur nebenbei anklingen lässt, dass er seine Aussagen nicht auf die ursprüngliche Schöpfung, sondern nur auf die durch den Sündenfall korrumpierte Natur bezieht, ist es Maximus Confessor in seiner diesem Vers gewidmeten *quaestio,* ganz im Sinne der antiochenischen Tradition, ein Anliegen, gerade die natürlichen Voraussetzungen heilsgeschichtlicher Erkenntnisse hervorzuheben. Speziell gegen den Origenismus seiner Zeit betont er den Eigenwert der geschaffenen Welt.

> Das Vermögen, das Göttliche zu suchen und ihm nachzuforschen, ist der menschlichen Natur […] vom Schöpfer eingepflanzt worden […]. Doch da der Böse gleich am Beginn der Zeiten dieses Vermögen des Menschen durch die Sünde an die Natur der sichtbaren Dinge gefesselt hat, [… die Menschen also] keinen Begriff von etwas besaßen, was über der Sinneswahrnehmung gelegen wäre – da musste wohl der Heilige Geist durch seine Gnade dieses Vermögen […] wieder in seinen ursprünglichen Stand versetzen. […] es ist nicht recht zu sagen, dass die Gnade für sich allein in den Heiligen die Erkenntnis der Mysterien gewirkt hat, ohne ein natürliches Vermögen der Aufnahmefähigkeit für diese Erkenntnis. Das hieße ja behaupten, dass die heiligen Propheten nicht verstanden, was der Sinn der Erleuchtungen war, die ihnen vom Heiligen Geist verliehen wurden, und wie wäre dann das Wort wahr, das lautet: „Der Weise versteht, was aus seinem Munde hervorgeht" (Spr 16,23)?[379]

Es handelt sich also nicht um Prophezeiungen, die ohne Absicht und Wissen ihrer Sprecher geschahen. Die Propheten waren nicht nur Medien oder sogar Toren, die Wahrheit vermittelten, sondern besaßen selbst die Fähigkeit zu erkunden und nachzuforschen. Doch wieso hatten sie, fragt Maximus, nachdem der Heilige Geist sie gelehrt hatte, überhaupt noch etwas zu erkunden und zu erforschen?

378 Didymus, *trin.* II 7,8,5 (Seiler 230, 20–28).

379 Maximus Confessor, *qu. Thal.* 59 (CCG 22, 45–47). Maximus vergleicht das Wirken des Geistes mit dem des Logos. Wie jener das dem Fleisch Gemäße nicht ohne das Fleisch nur aufgrund seiner Göttlichkeit wirken konnte, so konnte der Geist die Erkenntnis nur aufgrund des natürlichen Erkenntnisvermögens bewirken. Andererseits bedurfte der menschliche Geist wegen der Störung seiner Natur des göttlichen Lichtes, um Göttliches und Geistiges zu erfassen (ganz wie das Auge das Sonnenlicht braucht, um Körperliches zu sehen). Vgl. *qu. Thal.* 59 (CCG 22, 51–53).

3. Offenbarung und Glaube als dialogisches und unendliches Geschehen

Die Offenbarung bewirkt keineswegs das Ende des Erkundens und Nachforschens, sondern belebt es im Gegenteil neu. „Davon", schreibt Maximus confessor, „legen alle Heiligen Zeugnis ab; denn auch nachdem ihnen Göttliches offenbart wurde, suchen und streben sie, den Sinn des Offenbarten zu erfassen und zu ergründen."[380] Als Beispiele nennt er Abraham (Gen 15,7–8), Moses (Ex 4,5), David (Ps 104,26; 118,18), Daniel (Dt 8,16; 9,23; 10,2–3.11–12) und Sacharja (Sach 1,9 u. ö.).[381] „Denn die Gnade des Heiligen Geistes lähmt nicht die Kraft der Natur, sondern belebt sie vielmehr […]."[382]

Der Glaube sei kein Selbstzweck, sondern er habe, wie V.9 deutlich mache, ein Ziel, auf das hin die Offenbarung in Bewegung setzt: das Heil der Seelen. Es gehe darum, das Geglaubte zu durchdringen:

> Das Heil der Seelen aber ist wirklich das Ziel des Glaubens. Das Ziel des Glaubens aber ist die wahre Offenbarung des Geglaubten. Die wahre Offenbarung des Geglaubten aber ist das unsagbare Durchdringen (περιχώρησις) des Geglaubten entsprechend der Tugend des Glaubens in einem jeden. Diese Durchdringung des Geglaubten bedeutet die Rückkehr zum Ursprung […].[383]

Diese Rückkehr zum Ursprung bedeute die Erfüllung des Begehrens der Gläubigen: ein Zustand einer ewigen Bewegung auf das begehrte Objekt hin. So sei ein „ewiges und unendliches Erfreuen des begehrten Gegenstandes" gewährt.[384]

4. Suchen und Forschen

Es ist nach Maximus kein Zufall, dass in V.10 von ἐκζήτησις und ἐξερεύνησις die Rede ist im Unterschied zu ἐρεύνησις in V.11 und ζήτησις. Letzteres bezeichne das einfache Suchen und Forschen der praktischen Philosophie.[385] Davon zu unterscheiden seien ἐκζήτησις und ἐξερεύνησις (in 1,10): ein tiefer gehendes Untersuchen und Erforschen: der mystische oder gnostische Weg.

Maximus greift hier ein Stufenschema auf, wie es schon Evagrius Ponticus, in Anknüpfung an origenische Gedanken, formuliert hatte. Am Anfang steht der βίος πρακτικός, der mit Askese beginnt. „Zunächst lehrt er [Gott] sie [die Menschen] die Abtötung ihrer Neigung zur Sünde zu wollen, wie auch die Abtötung der gewollten/willentlichen Sünde",[386] dann die Wiederbelebung der Tugend zu wollen und dann

---

380 Maximus Confessor, *qu. Thal.* 59 (CCG 22, 49).
381 Vgl. Maximus Confessor, *qu. Thal.* 59 (CCG 22, 49–51).
382 Maximus Confessor, *qu. Thal.* 59 (CCG 22, 51).
383 Maximus Confessor, *qu. Thal.* 59 (CCG 22, 53).
384 Vgl. Maximus Confessor, *qu. Thal.* 59 (CCG 22, 53).
385 So Maximus Confessor, *qu. Thal.* 59,208–210 (CCG 22, 53).
386 Maximus Confessor, *qu. Thal.* 59 (CCG 22, 57).

die Mittel dazu zu suchen. Diese *vita activa* ist jedem zugänglich. Darüber hinaus gibt es jedoch den βίος γνωστικός, der in der dauerhaften Vereinigung mit dem Logos besteht, die den Menschen durch Verähnlichung mit Christus immer göttlicher werden lässt. Diese gnostische oder mystische Stufe, so deutet Maximus also die semantisch verstärkenden ἐκ-Präfixe in 1 Pt 1,10, haben die Propheten erreicht.

Nach einem längeren Exkurs über eine, wie er sagt, mystischere Deutung der doppelten Unterscheidung[387] erklärt er die Stufung noch auf eine andere Weise. Die ζήτησις sei demnach das erste und einfache Bemühen, durch das der Geist (νοῦς) sich zu seinem Schöpfer erhebt, ἐρεύνησις die erste und einfache Wahrnehmung desselben Schöpfers durch den menschlichen λόγος gemäß seiner (des Logos) Partikularität, ἐκζήτησις sei das bewusste und verstärkte intellektuelle Bemühen um den Schöpfer/Urheber, ἐξερεύνησις die Entdeckung des Urhebers durch die Wahrnehmung, eine Entdeckung, die durch die Vernunft mit Erkenntnis und Wissenschaft und durch die Praxis der Tugenden bewirkt werde.[388]

Fazit: „Wer sie [die heiligen Propheten] nachahmt, erkundet mit γνῶσις und ἐπιστήπη das Heil der Seelen und erwirbt die Erkenntnis (ἐξερεύνησις) der göttlichen Werke durch Teilhabe an Klugheit (φρόνησις) und Weisheit (σοφία).“[389]

5. Zeit sowie Art und Weise von Leiden und Herrlichkeiten

Es besteht kein Zweifel, dass die Vorausschau der Propheten sich in erster Linie auf Jesus Christus bezieht, auf sein Leiden (z. B. Jes 53,7) und seine Verherrlichung (z. B. Hos 6,3 LXX).[390] Die Propheten haben im voraus Christus geschaut, der göttliche und menschliche Natur vereinigt hat, schreibt Maximus Confessor, und deshalb

387 Diese mystischere Deutung habe einmal ein Weiser dieser Unterscheidung gegeben: Die ζήτησις beziehe sich auf den Ursprung (ἀρχή), die ἐκζήτησις auf das τέλος. Der Mensch versuche zunächst seinen Ursprung zu erforschen, scheitere aber. „Der Mensch konnte nicht seinen Ursprung kennen, der ihm vorausgeht. Er suchte deshalb sein Ende zu erkennen, das er vor sich fand. Er konnte so seinen Ursprung erkennen, mit dem er jede Verbindung abgebrochen hatte, durch die Erkenntnis seines Zieles.“ Denn sein Ziel fällt mit dem Ursprung zusammen. „Das Gegenteil – die Erkenntnis seines Zieles durch die seines Ursprungs war ihm unmöglich. Es ist dies, was Salomon sagt: „Was war, wird sein; was geschehen ist, wird wieder geschehen“ (Koh 1,9) […] Nach der Übertretung des göttlichen Willens kann man das Ende nicht mehr durch den Anfang erklären, sondern nur den Anfang durch das Ende“ (63,273–283). – Dagegen spreche auch nicht, dass in Ps 34,15 von der ζήτησις des Friedens die Rede sei, in Mt 6,3 von der ζήτησις der βασιλεῖα τοῦ θεοῦ und ihrer Gerechtigkeit. Da sei ja jeweils die Empfehlung gegeben, den Anfang durch das Ende anzustreben. Die Gerechtigkeit werde als ein τέλος dargestellt (die gerechte Vergeltung des Guten) gemäß den Verdiensten eines jeden. Die Herrschaft Gottes sei der Anfang, die Voraussetzung dafür: „Der Wechsel des Vokabulars ändert also nichts am Sinn und der geistlichen Auslegung der Schriftworte.“ Maximus Confessor, *qu. Thal.* 59 (CCG 22, 65); vgl. insgesamt ibid. (63–65).

388 Vgl. Maximus Confessor, *qu. Thal.* 59 (CCG 22, 65).

389 Maximus Confessor, *qu. Thal.* 59 (CCG 22, 67).

390 Vgl. z. B. Oecumenius (PG 119, 520).

gewusst, dass der Weg zur Vergöttlichung über das Leiden führt.[391] Sein Leiden und seine Verherrlichung haben paradigmatischen Charakter.

Manche Ausleger meinen deshalb, dass die Propheten zudem die Leiden und Herrlichkeiten derer vorausgesehen haben, die Christus nachfolgen. Maximus Confessor zieht zur Auslegung von V.11 Röm 6,5 und 8,17 heran: Wer mit Christus leide, werde auch mit ihm verherrlicht werden.[392]

> Ihre Nachforschungen haben ihnen so auch die Zeit vor Augen geführt, wo der Unterschied offenbar wird zwischen denen, die wahrhaft die Vergöttlichung ersehnen, und denen, die nur von einem äußerlichen und heuchlerischen Verlangen angetrieben sind: die Zeit des Leidens für die Tugend, aber auch jene andere Zeit der Herrlichkeiten, wo die Vergöttlichung in allen Menschen verwirklicht wird, indem sie Gott verähnlicht werden gemäß ihrer Fähigkeit und Vorbereitung.[393]

Insbesondere versucht man den Plural „Herrlichkeiten" in diesem Sinne zu erklären. Der Anonymus bezieht die *posteriorae gloriae* auf die *uirtutes multae que Christus perficit.* Beides könne aber auch gleichermaßen von den Heiligen verstanden werden.[394] Anders denkt Beda die Herrlichkeiten: Damit seien Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft gemeint.

> Zwei sind aber die Verherrlichungen des Herrn gemäß der Gestalt des angenommenen Menschen: eine durch die er von den Toten auferstanden ist, und die andere, durch die er vor den Augen seiner Jünger in den Himmel aufgefahren ist. Es verbleibt eine dritte und auch diese im Anblick *(conspectus)* der Menschen, wenn er kommen wird in der Hoheit *(maiestas)* seiner selbst, des Vaters und der heiligen Engel, damit er einem jeden nach seinem Werk vergelte.[395]

6. Das Begehren der Engel

Der Versteil 12c wird in der patristischen Literatur immer wieder zitiert, um die Größe und Unvorstellbarkeit des Heils in Christus herauszustellen. Oft wird dem Vers auch Mt 13,17 parallelisiert: „Viele Propheten und Gerechte verlangten zu sehen, was ihr seht, und sahen es nicht."[396] Clemens von Alexandrien bringt zweimal ein Mischzitat, das 12c mit 1 Kor 2,9 („was kein Auge gesehen und kein

391 Vgl. Maximus Confessor, *qu. Thal.* 59 (CCG 22, 59).
392 Vgl. Maximus Confessor, *qu. Thal.* 59 (CCG 22, 57–59).
393 Maximus Confessor, *qu. Thal.* 59 (CCG 22, 61).
394 Vgl. Anonymus, *in 1 Pt.* 1,11 (CCL 108B, 71–72).
395 Beda, *in 1 Pt.* 1,11 (CCL 121, 229).
396 Vgl. z.B. Catena Graeca, *in 1 Pt.* (Cramer 44).

Ohr gehört hat und keinem Menschen in den Sinn gekommen ist“) verbindet.[397] Umstritten ist die Frage, welche Engel hier gemeint sind.

Irenäus bezieht den Satz grundsätzlich auf alle Engel. Diesen sei es aufgrund ihrer Natur verwehrt, das Grundgeheimnis des Christentums, die Weisheit von Abstieg und Erhöhung zu erfassen. Denn sie sind nicht nach dem Bild und Gleichnis dessen geschaffen, in dem sich dieses Geheimnis vollzieht. Und weil sie fleischlich sind, bleibt ihnen die Inkarnation fremd.

> Die Engel haben aber nicht die Kraft, Gottes Weisheit aufzuspüren, durch die sein Gebilde [also der Mensch] dem Sohn völlig gleichförmig und einverleibt wird, dass nämlich seine Nachkommenschaft, das erstgeborene Wort, in das Geschöpf hinabsteigt, d. h. in das Gebilde, und von ihm gefasst wird und das Gebilde seinerseits das Wort erfasst und zu ihm aufsteigt, indem es höher als die Engel steigt und nach Gottes Bild und Gleichnis wird.[398]

Diese Sicht, wonach die erwählten Menschen grundsätzlich den Engeln überlegen sind, scheint eine Minderheitenmeinung gewesen zu sein. Nach Clemens von Alexandrien nehmen „die meisten“ an, der Vers beziehe sich auf „die abgefallenen Engel“. Clemens selbst ist zwar anderer Meinung: Es seien hier alle gemeint, „die begehren, den Vorteil jener Vollkommenheit zu erhalten.“[399] Aber auch Origenes erklärt an mehreren Stellen, von einer Unterlegenheit könne nur im Blick auf die abgefallenen Engel die Rede sein.

> Wir übersehen nicht, dass die Menschen, die in Christus gerettet werden, *einige* Engel übersteigen, nämlich die, die nicht mit dieser Aufgabe [die Bösen in den Feuerofen zu werfen, vgl. Mt 13,42 und 49–50] betraut sind, aber eben nicht alle von ihnen. Denn wir lesen: ‚Dinge, in die Engel hineinzublicken wünschten‘ (1 Pt 1,12), wo es nicht heißt: ‚*alle* Engel‘.[400]

Er stellt also mit dem Vers, aber auch mit 1 Kor 6,3 („Wir werden Engel richten“), wo ebenfalls nicht von allen gesprochen wird, klar, dass die Erwählten nicht allen Engeln überlegen sind,[401] sondern nur dem Engel, der wie „ein Blitz vom Himmel fiel“ (Lk 10,18 und Jes 14,10–11) und seinesgleichen, von denen in Jud 6 die Rede sei.[402]

---

397 Vgl. Clemens von Alexandrien, *q.d.s.* 23,3 (GCS ²17, 175) und *exc. Thdot.* 86,3 (GCS ²17, 133); dazu Harnack, Geschichte I, 853, und Ropes, Sprüche Jesu, 50–51.

398 Irenäus, *haer.* 5,36,3 (SC 153, 465–467).

399 Clemens, *adumbr.* in 1 Pt. 1,12 (GCS ²17, 204).

400 Origenes, *in Mt.* 10,13 (GCS 10, 15).

401 Origenes, *in Mt.* 15,27 (GCS 10, 430) verbindet 1 Pt 1,12 und 1 Kor 6,3 auch anlässlich der Auslegung des Wortes von den „Ersten, die die Letzten sein werden“ (Mt 19,30): „So könnte man wagen zu erklären, dass viele von den Engeln, welche erste waren im Vergleich zu den Menschen, im Verhältnis zu manchen Menschen letzte werden, und dass viele von den Menschen, welche von Natur aus im Vergleich mit den Engeln letzte sind, wegen der Lebensweise und wegen des Wortes Gottes im Vergleich zu manchen Engeln […] erste werden.“ (Ü.: Vogt: BGL 30, 127).

402 Vgl. auch Origenes, *in Num.* 11,4,2 (über die Erstlingsfrüchte zu Num 18,8–32), wo Origenes sich in einem langen Exkurs über die Engel gegen eine vermeintlich mit 1 Kor 6,3 und 1 Pt 1,12

Eine ähnliche Deutung auf böse Engel bezeugt Didymus für die Manichäer. Ihnen zufolge beziehe sich der Vers auf „die Engel dessen, den sie für den Schöpfer halten", also auf die Engel des bösen Schöpfers der materiellen Welt und Herrn der Finsternis. Dies sei aber schon deshalb auszuschließen, so Didymus, weil nichts die Natur haben könne, „etwas zu begehren, was jenseits dieser Natur ist und ihr nicht entspricht."[403] Deshalb können, so Didymus, nur selige Engel dieses Verlangen haben. Er meint allerdings, der Passus sage überhaupt nichts Spezifisches über Engel aus: „denn alle haben das Verlangen, Einblick zu bekommen in das, was am Ende geschieht."[404] Es werde hier also schlicht eine Aussage über „alle seligen vernunftbegabten Wesen" getroffen.[405] Auch Athanasius entdeckt in V.12c nicht primär eine Aussage über Engel, sondern über die Unmöglichkeit, in göttliche Dinge Einblick zu nehmen. Am Ende seines kleinen Traktates *In illud: Omnia mihi tradita sunt* (Mt 11,27) bringt er 1 Pt 1,12c im Rahmen einer originellen Deutung der Vision des Jesaja 6,1–3, die er zur Polemik gegen „Arianer" nutzt:

> Und wie wagen sie es, die Ungläubigen, darüber zu diskutieren, was ihnen nicht zusteht […]. Sie sind wahrhaftig tollkühn und eingebildet, die nicht davor zurückschrecken, Meinungen über Dinge auszubilden, in die „Engel begehren, Einblick zu nehmen" (1 Pt 1,12), obwohl diese ihnen durch ihre Natur und ihren Rang überlegen sind. Was gibt es Näheres [an Gott] als die Cherubim und Seraphim? Und dennoch sehen nicht einmal sie ihn […].[406]

Athanasius bezieht den Vers also, veranlasst durch die Auslegung der Thronvision des Jesaja, speziell auf die Engel, mit denen Gott sich umgibt, auf die Cherubim und Seraphim, die den Menschen ihrer Natur und dem Rang nach überlegen sind.

Beda kehrt dann wieder zu der Deutung zurück, die wir schon bei Irenäus gefunden haben. Es sind hier alle Engel gemeint, und unter diesen besonders die seligen Engel. Aber inwiefern können diese sich sehnen, wo sie doch …

> […] in ihrer ewigen Seligkeit vollkommen sind und sich immer daran erfreuen, nicht nur die unsterbliche Großartigkeit *(magnificentia)* der Gottheit zu schauen, sondern auch den

begründbare generelle Abwertung der Engel wendet. „Das [1 Kor 6,3] heißt nicht, dass Paulus selbst die Engel richten wird, sondern das Werk des Paulus, sein Werk der Evangelisierung für die Seelen der Gläubigen, wird einige richten. Nämlich nicht alle, sondern einige Engel. Und es ist vielleicht in Blick darauf, dass Petrus schreibt: wohinein auch Engel zu schauen begehrten (zur Textemendation Doutreleaus gegenüber Baehrens' GCS-Text vgl. SC 442, 373–374). Das hindert die Apostel nicht daran, sich von Engeln helfen zu lassen, um ihr Predigtamt auszuüben und das Werk des Evangeliums zu erfüllen." (SC 442, 36) Wie Petrus (Apg 12,13.15) dürfte auch Paulus einen Engel zur Seite gehabt haben. Zu Origenes' Angelologie vgl. Danièlou, Origène, 219–242.

403 Didymus, *in 1 Pt.* 1,12 (Zoepfl 15, 11–20).

404 Didymus, *in 1 Pt.* 1,12 (Zoepfl 15, 2–4).

405 Didymus, *in 1 Pt.* 1,12 (Zoepfl 15, 1). Dieser Didymus-Text ist auch in die Griechische Katene, *in 1 Pt.* 1,12 (Cramer 46) aufgenommen worden, allerdings ohne den antimanichäischen Passus.

406 Athanasius, *In illud: Omnia mihi tradita sunt* (Mt 11,27) (PG 25, 217C–217D).

> Glanz seiner angenommenen Menschheit. […] Inwiefern sehnen sie sich, auf Christus zu blicken, dessen Antlitz sie nie aufhören zu schauen, wenn nicht insofern, als die Betrachtung der göttlichen Gegenwart die Bürger der himmlischen Heimat so glücklich macht, dass sie in einer für uns unbegreiflichen Weise zugleich zufrieden sind, seine Herrlichkeit immer zu sehen, und zugleich immer unersättlich hungern nach seiner Süßigkeit, als sei sie ihnen neu?[407]

Zur Antwort zitiert Beda die Unterscheidung Gregors des Grossen zwischen den Genüssen *(delicia)* des Herzens und des Körpers.[408] Bei den geistlichen Genüssen verursache Appetit Sättigung und Sättigung Appetit. Sie erhöhen im Geist das Vergnügen, während sie befriedigen. Es ist genau diese ewige Seligkeit des Sehnens, derer sich die Engel erfreuen.[409] Beda hätte auch einen einschlägigen Text aus den *Moralia in Iob* zitieren können, in dem Gregor den scheinbaren Widerspruch zwischen 1 Pt 1,12c und Mt 18,10, wo davon die Rede ist, dass die Engel immer das Antlitz des Vaters schauen, dadurch löst, dass er das selige Begehren als eine unendliche Befriedigung ohne Angst vor Nichterfüllung und ohne Ekel und Überdruss beschreibt:

> Aber weil vom ersten Prediger der Kirche über Gott gesagt wird: „auf den *(in quem)* Engel zu blicken begehren *(prospicere)*“, gibt es einige, die annehmen, dass auch die Engel Gott niemals sehen, und doch wissen wir, dass durch einen Ausspruch der Wahrheit (selbst) gesagt ist: „Ihre Engel im Himmel sehen immer das Antlitz meines Vaters, das im Himmel ist“ (Mt 18,10). Lässt also die Wahrheit das eine ertönen und der Prediger der Wahrheit etwas Anderes? Wenn man aber beide Aussprüche verbindet, erkennt man, dass sie einander nicht widersprechen. Denn die Engel sehen und zugleich begehren sie zu sehen. Und sie dürsten danach anzuschauen und sie schauen an. Wenn sie nämlich so zu sehen begehren, dass sie nie die Erfüllung ihres Begehrens genießen, dann bedeutet das Begehren Angst/Besorgnis ohne Genuss *(sine fructu anxietas)* und die Angst Strafe. Die seligen Engel aber sind weit entfernt von aller Angststrafe, weil Strafe und Seligkeit nie gleichzeitig zusammenkommen können. Wenn wir umgekehrt sagen, dass die Engel durch die Schau Gottes befriedigt sind, weil auch der Psalmist sagt: „Ich werde befriedigt sein, wenn deine Herrlichkeit offenbart sein wird“ (Ps 17,15), müssen wir bedenken, dass auf Befriedigung *(satietas)* Überdruss/Ekel/Langeweile *(fastidium)* zu folgen pflegt. Damit also beide übereinstimmen, sagt die Wahrheit, dass sie immer sehen, und der edle Prediger, dass sie immer zu sehen begehren. Damit nämlich im Begehren keine Angst sei, werden die Begehrenden befriedigt. Damit aber in der Befriedigung kein Überdruss sei, begehren die Befriedigten.[410]

407 Beda, *in 1 Pt.* 1,12 (CCL 121, 229–230).
408 Gregor der Grosse, *in. evang.* 2,36,1 (CCL 141, 331–332).
409 Ähnlich hatte sich auch schon Ps.-Hilarius geäußert: „Erblicken, d. h. wegen der Größe ihrer Liebe. Die Engel betrachten nämlich den Geist und tun dies ewig, weil die Liebe unerschöpflich ist“; Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 1,12 (CCL 108B, 79).
410 Gregor der Grosse, *moral.* 18,54,91 (CCL 143A, 953–954).

Genau so wie den Engeln, so beschließt Gregor seine Reflexion, werde es uns selbst ergehen, wenn wir dereinst zur Quelle des Lebens gelangen. Indem wir Gott sehen, werden wir ewig nach ihm dürsten und zugleich immer befriedigt sein.

Resümee zu 1 Pt 1,3–12

In der vielfältigen und disparaten Rezeption dieses Abschnittes zeichnen sich einige Schwerpunkte ab. An erster Stelle ist hier die Leidensthematik zu erwähnen, speziell die Frage, wie man trotz des Leidens und in ihm Trost und Hoffnung finden kann. Zur Antwort wird in der Regel auf die Deutung des Leidens als Prüfung und auf die grandiose Perspektive des von Ewigkeit her bereit stehenden, unvergänglichen Erbes im Himmel verwiesen. Aber auch die Rolle und Fähigkeiten der Propheten und der Engel beschäftigten die antiken Leser dieses Abschnittes offenbar besonders, ohne dass es hier zu einheitlichen Lösungen der damit verbundenen Probleme gekommen wäre. Konsens bestand jedoch darüber, dass die Christen sich in gewisser Weise zwischen den Propheten und den seligen Engeln befinden: in einer Spannung zwischen einer bereits erfahrenen Rettung und einem noch ausstehenden vollkommenen Heil. Insbesondere die Begriffe des Suchens und Forschens wie auch des Begehrens regten zu spirituellen Reflexionen an, unter denen die ausführliche *Quaestio* des Maximus Confessor auch dadurch herausragt, dass sie den Passus auf originelle Weise im Sinne christlicher Gnosis deutet und die Aussagen über die Propheten und Engel auf den einzelnen Christen in seinem Streben zu Gott überträgt.

Bestimmte theologische Fronten haben Klarstellungen zum Verständnis einiger Aussagen des Briefs veranlasst. Das gilt besonders für trinitätstheologische Fragen und hier speziell die Pneumatologie. Aber auch Ideen wie die Seelenwanderung oder Prädestination oder dualistische Vorstellungen wurden in der Rezeption dieses Abschnittes abgewiesen. Insbesondere die lateinischen Kommentare suchen immer wieder einen Mittelweg zwischen einer überspitzten Gnadentheologie und pelagianischen Tendenzen.

Wenngleich manche dogmatischen Digressionen wie auch die Erörterungen der Rolle und Fähigkeit von Propheten und Engeln teilweise den Skopus des Briefes verlassen, so klingt doch auch in den Abschweifungen immer wieder ein zentrales Thema an: die besondere Erwählung der Adressaten und der jetzigen Leser des Briefes, die durch ihre Würde den Propheten und Engeln mindestens ebenbürtig sind, denen ein unvergleichliches Erbe im Himmel bereitet ist und die wie die seligen Engel einst Gott selbst ohne Minderung genießen werden.

Der Weg zum Glauben, Wiedergeburt und neuer Lebenswandel (1 Pt 1,13–2,3)

1 Pt 1,13–16: Aufforderung zu einem veränderten Leben

(13) **Deshalb umgürtet die Hüften eures Geistes, lebt nüchtern und setzt eure Hoffnung ganz auf die Gnade, die euch bei der Offenbarung Jesu Christi geschenkt wird.** (14) **Als Kinder des Gehorsams passt euch nicht mehr an die Begierden an, die ihr früher in eurer Unwissenheit hattet.** (15) **Ihr sollt vielmehr entsprechend dem Heiligen, der euch berufen hat, auch selbst heilig sein/werden im ganzen Lebenswandel.** (16) **Denn es steht geschrieben: Seid [Variante: werdet]**[411] **heilig, weil ich heilig bin.**

Die Passage knüpft, wie eine anonyme Scholie der ARMENISCHEN KATENE feststellt, mit dem ersten Wort an das Vorhergehende an:

> Deshalb, d. h. wegen der sehr großen Güter, die ihr durch die Gnade Gottes des Vaters erhalten habt: das Leiden Christi, die Inspiration des Heiligen Geistes, die Vorhersagen der Propheten, die Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel und auch das Begehren der Engel im Blick auf unser Heil. Betrachtet dies alles als eine Stütze für (euren) Geist und lasst euch durch eure Nöte nicht entmutigen, sondern freut euch darin. Ertragt sie mit Ergebenheit und wartet darauf, bei der Offenbarung Christi getröstet zu werden.[412]

Die zuvor erwähnten Heilsereignisse werden somit als Stütze verstanden, die trotz und inmitten der gegenwärtigen Drangsal Mut und Freude bewirken können. Zudem wird in V.14, wie BEDA feststellt, das Gehorsamsmotiv aus V.1–2 wieder aufgegriffen.[413]

Gerade wegen des vorwiegend paränetischen Charakters wurde diese Stelle kaum besonderer Kommentierung für wert oder nötig befunden. CLEMENS überspringt sie. DIDYMUS geht nur auf V.15 und 16 ein. BEDA befasst sich lediglich mit V.13 etwas ausführlicher, bleibt bei V.14 und 15 knapp und lässt, wie auch PS.-HILARIUS und der irische ANONYMUS, V.16 ganz aus.

---

411 S.u. Abschnitt 3.
412 CATENA ARMENICA 105 (PO 44, 80,1–7).
413 Vgl. BEDA, *in 1 Pt.* 1,14 (CCL 121, 231).

Lediglich drei Aspekte werden erläutert: das Bild vom Umgürten der Hüften des Geistes (1), die Gnade und Offenbarung (2), das Heiligkeitsthema (3). Daneben finden die Verse auch in kontroverstheologischen Zusammenhängen Verwendung (4).

1. Die Hüften des Geistes umgürten (V.13)

Obwohl das Bild des Gürtens oft verwendet wurde, um Bereitschaft zum Ausdruck zu bringen,[414] sehen die patristischen Autoren diesen Aspekt im Falle des ersten Petrusbriefes nicht im Vordergrund. Gerade die Verfremdung des Bildes durch das Genetivattribut „eures Geistes" wie auch das unmittelbar anschließende Motiv der Nüchternheit haben dem Bild eine andere Bedeutung verliehen. In einer Situation, in der die Parusie nicht in unmittelbarer Zukunft erwartet wird, geht es um die weitere Perspektive eines grundlegend geänderten Lebens in der Welt, das von Enthaltsamkeit und Selbstdisziplin geprägt sein soll.

Hieronymus bezieht die gesamte Passage (gemeinsam mit 1,18–19.22–23; 2,9; 4,1–2) auf den Weg der Jungfräulichkeit, deren Privilegien in 1,3–5 beschrieben seien (unzerstörbares Erbe im Himmel)[415]. Dabei kommt vielleicht auch die sexualasketische Auslegung zum Tragen, die Origenes dem Gebot von Ex 12,11 gibt, beim Paschamahl die Hüften zu gürten.[416] Etwas weiter deutet Leo der Grosse den Text in einer Predigt: Petrus fordere allgemein auf, „in der Furcht des Herrn ein keusches und enthaltsames Leben zu führen, damit nicht euer Geist, seine gebietende Stellung vergessend, dem Verlangen des Fleisches willfahre."[417] Es geht also nicht nur um den Sonderweg der Jungfräulichkeit. Eine gewisse Askese ist von jedem Christen gefordert, und diese Askese muss im Geist mit der Zügelung der Gedanken beginnen, dem der Körper zu gehorchen hat. So bezieht auch Beda das Bild auf die Keuschheit an Körper und Geist.[418] Genau darauf deutet nach Hilarius auch der V.15 hin: „im ganzen Lebenswandel, d. h. in den Taten der Körper und der Seelen."[419] In seinem Kommentar schreibt er: „Die Hüften des Geistes umgürten heißt das Umherschweifen *(luxuria)* im Denken auslöschen."[420]

414 So eindeutig in Lk 12,35, aber auch bei Tertullian, *fug.* 9,2 (CSEL 76, 31–32). Auch die Deutung der Einheitsübersetzung mit der Ergänzung „Macht euch bereit" geht in diese Richtung. – Zum Gürtel als Zeichen der Enthaltsamkeit vgl. Speyer, Gürtel, 1258–1261. Die dort genannten Stellen sind noch zu ergänzen durch Hirt des Hermas, *vis.* 3,8,4 (Lindemann/Paulsen 356).

415 Hieronymus, *adv. Iovin.* 1,39 (PL 23, 266B–C).

416 Vgl. Origenes, *Peri Pascha* 1,105–109 = Papyrus 35, 29–37,14 (Witte 128,10–130,2), hier in Bezug auf sexuelle Enthaltung vor der (Tauf-) Eucharistie. Vgl. Buchinger, Pascha bei Origenes, 881–882.

417 Leo, *tract.* 3,4 (CCL 138, 14); vgl. auch Epiphanius Latinus 34 (PLS 3, 834–964).

418 Vgl. Beda, *in 1 Pt.* 1,13 (CCL 121, 230).

419 Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 1,15 (CCL 108B, 80).

420 Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 1,13 (CCL 108B, 79). Vgl. Augustinus, *s.* 365,5 (PL 39,1643–1646): *quid superest nisi ut succingamus lumbos nostros ut non diffluent.*

Angesichts solcher asketischen Deutungen des Bildes verwundert es nicht, dass es auch in das Thema der *Magisterregel* und in den Prolog der *Regula Benedicti* eingegangen ist. Dort ist es jedoch so unspezifisch gebraucht, dass allenfalls ein indirekter Einfluss von 1 Pt 1,13 anzunehmen ist.

2. Gnade und Gehorsam (V.13–14)

Wie schon in den Auslegungen zur vorhergehenden Passage oszillieren auch hier die Erläuterungen zwischen einem „Schon" und einem „Noch nicht". Beda bezieht die Gnade, die bei der Offenbarung Jesu Christi geschenkt wird, auf das Jenseits. Nach diesem Leben komme es für die Menschen zur Offenbarung Jesu Christi, welche die Engel jetzt schon sehen. Auf diese Zeit der Offenbarung könne sich freuen, wer die Hüften des Geistes gürte. Die anderen hingegen müssen fürchten, sie komme zu bald.[421] Auch nach einer nur armenisch überlieferten *anonymen Scholie* ist die Offenbarung, von der in V.13 die Rede ist, ein noch ausstehendes Ereignis:

> Ertragt sie [die Drangsale] mit Ergebenheit und wartet darauf, bei der Offenbarung Christi getröstet zu werden. In der Tat soll man für sich nicht hier unten im Diesseits die Ruhe beanspruchen, da, wo er selbst sich am Kreuz dargebracht hat und wo er uns dasselbe empfiehlt (vgl. Mt 10,38; 16,24).[422]

Im Gegensatz dazu ist für Ps.-Hilarius die Gnade bereits gegeben, und zwar in der Taufe.[423] Sie markiert den entscheidenden Wendepunkt von einer Zeit des Unwissens und Unglaubens, als aus Unkenntnis des wahren Gottes Götzen angebetet wurden, zur wahren Konfession und zum Gehorsam. Diesen Gehorsam bezieht Ps.-Hilarius ganz konkret auf die durch die Predigten vermittelten Vorschriften und auf die *regulae baptismi*.[424]

Dieser Gehorsam impliziert, wie Theophylact in Anschluss an V.14 erklärt, dass man die Konformität gegenüber der Welt beendet und sich stattdessen Gott angleicht.

> Den Dingen dieser Welt gleichgestaltet sein bedeutet: von ihnen umgeben sein. Noch heute gibt es manche Menschen schwachen Willens, die sagen, wenn sie in Rom seien, müssten sie sich verhalten wir die Römer. Ob sie dies nun wissentlich oder aus Unwissenheit tun, so ist die Botschaft hier [in V.14–16] doch klar. Wir sollen diese Welt aufgeben und dem Einen gleichgestaltet sein, der allein wahrhaft heilig ist.[425]

In dieser Angleichung an Gott geht es um Heiligkeit.

---

421 Beda, *in 1 Pt.* 1,13 (CCL 121, 230).
422 Catena Armenica 105 (PO 44, 80).
423 Vgl. Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 1,13 (CCL 108B, 80, 115–116).
424 Vgl. Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 1,14 (CCL 108B, 80, 117–120).
425 Theophylact, *in 1 Pt.* (PG 125, 1201).

3. Heiligkeit Gottes und der Menschen (V.15–16)

Das Zitat stammt, wie Didymus in seinem Kommentar bemerkt, aus Lev 19,2 und 20,7.[426] Seine Rezeption in 1 Petrus dürfte zu seiner Verbreitung ebenso beigetragen haben wie die Parallele in Mt 5,48, auf die Beda hinweist.[427]

Didymus schreibt:

> Weil Gott, der durch das Evangelium zum Heil gerufen hat, heilig ist, müssen diejenigen, welche dem Ruf folgen, in ihrem ganzen Wandel und Denken heilig werden, besonders weil jener, der ruft, dazu einlädt und die Fähigkeit dazu gibt. Er sagt nämlich: „Weil ich, aufgrund meines Wesens heilig, die Quelle der Heiligkeit bin, bemüht ihr euch, an der Heiligkeit teilzuhaben, die ich liebe, damit ihr so seid wie ich." Und siehe den Unterschied: Er hat nämlich gesagt, dass er heilig ist, die aber, die sich ihm nähern, lädt er ein, künftig Heilige zu sein.[428]

Didymus unterscheidet und verbindet also die Heiligkeit Gottes und die der Menschen. Gott ist wesensmäßig heilig. Er ruft und befähigt die Menschen zur Heiligkeit, die sie durch Teilhabe an Gottes Heiligkeit erlangen können. Diese Heiligkeit der Menschen ist somit nicht etwas, das sie schon haben, sondern etwas Künftiges, das erst werden bzw. bewirkt werden muss. Gegen Textfassungen, die diese Heiligkeit der Menschen mit Sein statt mit Werden verbinden, weist Origenes in Rufins lateinischer Übersetzung seiner Numeri-Homilien darauf hin, es sei besser zu *sancti efficimini* statt zu *estote* zu übersetzen, also „werdet heilig (gemacht)".[429] Origenes kannte für Lev 20,7 neben ἅγιοι ἔσεσθε offenbar auch die Variante ἁγιασθήσεσθε.

Dass die Heiligkeit nicht zum Wesen des Menschen gehört, sondern nur mit Gottes Hilfe angestrebt werden kann, unterstreicht auch Augustinus in Auseinandersetzung mit den Pelagianern. Diese hatten den Text offenbar als Belegstelle für die Möglichkeit moralischer Vollkommenheit angeführt. Dem hält Augustinus entgegen, hier sei nicht die Möglichkeit ethischer Perfektion gemeint, nicht dass man „schon vollendet" sein kann, sondern dass man „zur Vollendung auf untadelige Weise eilt", indem man keine verurteilungswürdigen Verbrechen begeht und verzeihliche Sünden selbst durch Almosen reinigt (Mt 6,12). „Dieser Anfang, d. h. unser Weg, auf dem wir zur Vollkommenheit streben, reinigt als reines Gebet."[430]

Diese Entscheidung für ein Verständnis moralischer Heiligkeit als unaufhörlich anzustrebendes, aber nie dauerhaft erreichbares Ziel scheint auch die griechische Textgeschichte zu spiegeln. Denn obwohl es sowohl in den meisten Textzeugen

---

426 Vgl. Didymus, *in 1 Pt.* 1,15–16 (Zoepfl 16, 2–7).

427 Vgl. Beda, *in 1 Pt.* 1,15 (CCL 121, 231).

428 Didymus, *in 1 Pt.* 1,15–16 (Zoepfl 15, 24–26).

429 Origenes, *hom. in Num.* 11,8,1 (SC 442, 60). Die griechische Textüberlieferung von 1 Pt 1,16 variiert zwischen ἔσεσθε und γίνεσθε bzw. γένεσθε. Vgl. ECM 4/1/1, 117 ad 1,16 app. 8a–c.

430 Augustinus, *perf. iust.* 9,20 (CSEL 42, 20).

des Septuaginta-Texts der beiden Leviticus-Stellen als auch in der Parallele in Mt 5,48 heißt: „Seid (ἔσεσθε) heilig" und auch die frühesten Textzeugen von 1 Pt 1,16 das Zitat so bringen, zieht die Mehrheit der Handschriften die Variante „werdet (γίνεσθε bzw. γένεσθε) heilig" vor.[431]

Das Zitat spielt noch in anderen kontroverstheologischen Kontexten als dem pelagianischen Streit eine Rolle.

4. Gegen Gnostiker und Manichäer

Clemens von Alexandrien, der in den Hypotyposen diese Passage überspringt, zitiert in den *Stromateis* den Abschnitt 1 Pt 1,14–16 als Höhepunkt einer Kette von Schriftstellen gegen libertinistische Gnostiker.[432]

Didymus findet hier wieder einmal ein Argument gegen die Manichäer, dieses Mal gegen deren Zweigötterlehre. In Lev 19,1–2, woraus 1 Pt zitiere, spreche der Schöpfer, und der werde nun durch 1 Pt mit dem Vater des Erlösers identifiziert. „Deshalb liegt es nahe, dass der Gott der Propheten und des Evangeliums ein und derselbe ist".[433]

1 Pt 1,17–21: Der Loskauf vom alten Lebenswandel und der Glaube an Gott durch Christus

(17) **Und wenn ihr den als Vater anruft, der ohne Ansehen der Person jeden nach dem Werk richtet, dann lebt die Zeit in der Fremde (παροικία) in Furcht.** (18) **Ihr wisst, dass ihr aus eurem sinnlosen, von den Vätern ererbten Lebenswandel nicht um einen vergänglichen Preis losgekauft wurdet, nicht um Silber oder Gold,** (19) **sondern mit dem kostbaren Blut Christi, wie eines Lammes ohne Fehl und Makel.** (20) **Er war schon vor der Grundlegung der Welt vorausgewusst und euretwegen ist er am Ende der Zeiten erschienen.** (21) **Durch ihn seid ihr zum Glauben an Gott gekommen, der ihn von den Toten auferweckt und ihm die Herrlichkeit gegeben hat, so dass euer Glaube und (eure) Hoffnung auf Gott gerichtet sei (oder: euer Glaube auch Hoffnung auf Gott sei).**[434]

Nur ein einziges der bekannten antiken Gliederungssysteme setzt zwischen V.16 und 17 eine Zäsur.[435] Tatsächlich knüpfen V.17–19 lexikalisch („leben"/ „Lebenswandel" [ἀναστράφ-] in V.17–18 wie in V.15) und auch gedanklich unmittel-

431 Vgl. ECM 4/1/1, 117 ad 1,16 app. 8a–c.

432 Vgl. Clemens von Alexandrien, *str.* 3,18 (GCS 15, 244–247), dort 3,18,100,2 (247, 8–11) das Zitat der Verse 14–16, dem er 1 Pt 1,21–22 unmittelbar vorausgehen lässt (ibid. 4–8).

433 Didymus, *in 1 Pt.* 1,15–16 (Zoepfl 16, 18–20).

434 Für diese Übersetzung siehe unten 7.

435 Vgl. das syrische Lektionar London, BL, Add. 17121 (6. Jh.), das V.1–16 für den Palmsonntag vorsieht. S.o. Einleitung 3.4. In Byzanz hat man dagegen 13–19 mit 3–9 zu einer Lesung am

bar an das Vorhergehende an. Der Autor nennt hier weitere Motive, die den Menschen zur oben genannten Heiligkeit bewegen sollen. So fasst eine *anonyme Scholie* der Griechischen Katene V.16–19 folgendermaßen zusammen:

> Siehe, durch wie viele [Mittel/Argumente] er sie dazu antreibt, unbefleckt zu sein: Erstens durch das Schriftzitat (siehe V.16), zweitens durch die Notwendigkeit, da sie Gott als Vater anrufen, auch so handeln zu müssen, wie es der Sohnschaft entspricht (siehe V.17); drittens durch die Schuld, durch die wir unzählige Güter empfangen haben; diese (Schuld) besteht darin, dass für sie das kostbare Blut Christi gegeben wurde (siehe V.18–19).[436]

Diese Hinzunahme von V.16, zum Teil auch noch der V.13–15, zu der vorliegenden Texteinheit findet sich auch in einzelnen Handschriften des hispanischen *Liber comicus*.[437] Überhaupt sind es vor allem die ersten Verse des Abschnittes, die rezipiert und erklärt werden. Clemens geht nur auf V.19 und 20 ein und Didymus nur auf V.17; Beda lediglich auf V.17 und dann ganz knapp auf V.18–19. Die V.20–21 erschienen wahrscheinlich zu formelhaft, als dass sie besonderer Kommentierung für wert befunden wurden.

Auch wenn also der Schwerpunkt der Rezeption auf den ersten Versen dieses Abschnittes liegt, hat man doch V.20 und 21 in enger Verbindung mit den vorhergehenden gesehen. Mehrere Lektionare und die Unzialparagrapheneinteilung im Codex Vaticanus nehmen diese Verse zu diesem Abschnitt hinzu.[438]

Drei frühe, vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstandene Texte weisen Berührungen mit dieser Passage auf, die man aber vielleicht am besten mit gemeinsamen Traditionen erklärt: Der *Barnabasbrief* zitiert wie 1 Pt 1,17 den Vers Jes 28,16, aber ganz anders als dort.[439] Der *Erste Clemensbrief* enthält nach Meinung mancher Forscher zwei Anspielungen auf diese Petrus-Passage. Wie 1 Pt spricht 1 Clem von nichtigen Gedanken (1 Clem 7,2; vgl. 1 Pt 1,18) sowie vom kostbaren und heilbringenden Blut Christi (7,4 bzw. 1 Pt 1,19).[440] Während jedoch beide Texte betonen, dass das Heil durch den Tod Christi kommt, zielt diese Erinnerung bei 1 Clem auf die Buße: Christus hat nicht das Heil ohne weiteres bewirkt, sondern die Gnade der Buße, die zum Heil führt. Der Blick auf seine Heilstat soll uns zur Buße bewegen.[441] Man nimmt vielleicht besser an, dass beide Texte das Bild des Blutes einer gemeinsamen, vielleicht liturgischen Tradition entnehmen, die dann

---

Peter-und-Paul-Fest zusammengefasst. S. ibid. 3.3. Auch die drei Gliederungssysteme des Codex Vaticanus setzen hier keinen Schnitt. S.o. Einleitung 2.1.

436 Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,18–21 (Cramer 47). Catena Armenica 111 (PO 44, 82.84) bringt eine andere anonyme Scholie, die aber ebenfalls die V.16–19 als eine Sinneinheit versteht.

437 S.o. Einleitung 3.5.3.

438 S.o. Einleitung 2.1 und 3.5.3.

439 *Barn.* 6,2–4. Vgl. Prostmeier, Barnabas, 251–255, und Bartlet, Barnabas, NTAF 15.

440 Von einer wahrscheinlichen Anspielung geht Hagner, Use, 168. 239 aus. Vgl. Henne, Christologie, 137–138.

441 Vgl. Bumpus, Clement, 91–93, und Lona, Der erste Clemensbrief, 175–178.

unterschiedlich eingesetzt wird, im Falle von 1 Pt zur Hervorhebung des Ernstes und der Größe der Heilstat Christi.[442] Ähnliches gilt wohl für die Parallele von V.20 mit Hirt des Hermas, *sim.* 9,12,3, wo vom Erscheinen in den letzten Tagen aus Liebe zu den Gläubigen, zur Kirche die Rede ist.[443]

1. Der Vater und Richter und das ihm entsprechende gottesfürchtige Leben (V.17)

1.1 Vater

Während der Text des *Papyrus Bodmer* und auch einige altlateinische Versionen von einem bloßen „Rufen" sprechen (καλεῖτε und *vocatis*), verwendet die Mehrheit der Textzeugen einen liturgischen Terminus technicus (mit den Vorsilben ἐπι- und *in*-).[444] Diese Anrufung als Vater wird sowohl auf das wiederholte Vaterunser-Gebet (Cyrill von Alexandrien,[445] Beda[446]) bezogen als auch auf die einmalige Taufe, in der die Angeredeten als Kinder Gottes angenommen worden sind (Ps.-Hilarius,[447] Maximus von Turin,[448] Anonymus[449]). Jedenfalls folgt aus dieser Anrede ein entsprechendes Verhalten: „Diejenigen, welche die Annahme als Söhne begehren, müssen tun, was des Vaters würdig ist (was ihm entspricht)."[450]

V.17 spricht nun diesem Vater auch das Richtersein zu, und zwar mit einer Wendung, die Ps.-Hilarius an Ez 18,30 erinnert: „Darum will ich euch richten, jeden nach seinem Verhalten."[451] Für Didymus stellt sich angesichts von Joh 5,22, wonach der Vater alles Gericht dem Sohn übertragen hat, die Frage, wer denn hier gemeint sei, der Vater oder der Sohn. Seine Antwort: Beides ist wegen der Wesensverbundenheit der beiden Personen möglich. Wenn der Sohn richtet, hat auch der Vater daran Anteil. Auf der anderen Seite kann auch der Sohn in einem gewissen Sinne als Vater bezeichnet werden.

> Es ist nämlich zu fragen: Wenn der Vater niemanden richtet und alles Gericht dem Sohn übergeben hat (Joh 5,22), was muss man über das Vorliegende denken? […] Dazu ist zu sagen: Wenn eine einzige Gottheit die des Vaters und des Sohnes ist, dann ist, wenn der

442 So auch Holtz, Christologie der Apokalypse, 67, Anm. 4.
443 Vgl. Henne, Christologie, 250. Vom Erscheinen (φανεροῦσθαι) ist neben Hirt des Hermas, *sim.* 9,12,2–3 (Lindemann/Paulsen 504) auch in 2 Clem 15,2; IgnMagn 6,1 und OdSal 4,14 die Rede.
444 Vgl. ECM 4/1/1, 117, ad 1,17 app. 8; VL 26/1, 85.
445 Vgl. Cyrill von Alexandrien, *hom.* 71 in Luc. 11,2 (Mt 6,9) = *frg.* 126 (Reuss 118–119).
446 Vgl. Beda, *in 1 Pt.* 1,17 (CCL 121, 231, 219–222).
447 Vgl. Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 1,17 (CCL 108B, 80,123–124).
448 S.u. unter 2.2.
449 Vgl. Anonymus, *in 1 Pt.* 1,17 (CCL 108B, 30,88).
450 Oecumenius, *in 1 Pt.* 1. zu 17–18 (PG 119, 524); ähnlich Beda, *in 1 Pt.* 1,17 (CCL 121, 231,227–230.
451 Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 1,17 (CCL 108B, 80,124–126).

> Sohn richtet, auch der Vater Richter. […] Aber es kann auch der Sohn Vater der Nachkommen sein, die er durch Teilhabe an Heiligkeit gezeugt hat. Oft nennt er nämlich die Jünger seine Kinder.[452]

Didymus gibt also eine zweiteilige Antwort: Entweder ist Gottvater gemeint oder der Sohn, der auch als Vater bezeichnet werden kann.[453] Zudem entdeckt Didymus in diesem Vers ein Argument gegen solche, die (wie die Markioniten und die Manichäer) dem Richter die wahre Gottheit absprechen. Diesen könne man nämlich aufgrund des Petrusverses sagen: „Ihr solltet nicht zweifeln, dass der Richter und Schöpfer derselbe ist, der auch Vater der Geliebten *(pater dilectorum)* ist.“[454]

Die richterliche Gerechtigkeit macht Gott nun, wie Beda klarstellt, zu einem Vater eigener Art, ein Vater, der Söhne ebenso enterben wie Diener und sogar Feinde zu Söhnen machen kann:

> Und wenn ihr ihn Vater ruft, indem ihr im Gebet „Vater unser im Himmel“ (Mt 5,48) sagt, der ohne Ansehen der Person jeden nach seinem Werk beurteilt, nicht wie ein physischer Vater, der seine eigenen Söhne mehr zu schonen pflegt, wenn sie stärker sündigen, als seine Diener. Aber Gott ist solch ein gerechter und liebender Vater, dass er demütige und gehorsame Diener, ja sogar Feinde, die ihm ihre Hand reichen, durch die Annahme als Söhne verwandelt, und zugleich solche, die aufgrund ihrer Bezeichnung als Söhne ehrwürdig erscheinen, völlig und für immer wegen des Fehlers ihres Ungehorsams enterbt.[455]

1.2 Ein gottesfürchtiges Leben in der Zeit der Fremdheit

Aus beidem, Gottes Vatersein und seinem Richtersein, ergibt sich nun ein entsprechendes Verhalten: ein Leben in Gottesfurcht. Den Sinn der Gottesfurcht erklärt Beda, Hilarius folgend, mit den Gefahren des Müßiggangs und der Nachlässigkeit, ein Motiv, das schon in Ez 18,30 mit dem Motiv des Richtens nach dem Tun verbunden war:

> Lebt die Zeit hier in der Fremde in Gottesfurcht, damit ihr nämlich nicht durch Müßiggang und Nachlässigkeit eines so großartigen Vaters unwürdig werdet und, während ihr

452 Didymus, *in 1 Pt.* 1,17 (Zoepfl 17,1–19). Dieser Text wurde ohne Autorangabe in die Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,17 (Cramer 46,28–47,7) aufgenommen. Vgl. auch Catena Armenica 110 (PO 44, 82,5–12). Die armenischen Handschriften weisen den Text mit einer Ausnahme Apollinaris zu; er klingt aber gewiss nicht apollinarisch. Vgl. Renoux, La chaîne arménienne, 27 n.27.

453 Eine noch differenziertere Erörterung des Zusammenwirkens von Vater und Sohn im Gericht bietet Augustinus, *Io. ev. tr.* 21,12 (CCL 36, 218–219) über Joh 5,22, wobei er 1 Pt 2,21–23 zitiert.

454 Ibid. (21–22; lat.).

455 Beda, *in 1 Pt.* 1,17 (CCL 121, 231,219–227).

> die Zeit eures Lebens hier sicher auslebt, nicht die versprochene Freude im Vaterland erreichen könnt.[456]

Beda unterstreicht also das Motiv des Fremdseins, des Wohnens in der Fremde (παροικία/*incolatus*), indem er die (vermeintliche) Sicherheit in der Zeit des gegenwärtigen Fremdseins mit der versprochenen Seligkeit der (himmlischen) Heimat *(patria)* kontrastiert, die man durch Nachlässigkeit verwirken kann.[457]

Neben der naheliegenden Verbindung zu Ps 119,19 („ein Fremder *(incola)* bin ich auf Erden"), die Ps.-Hilarius herstellt,[458] deutet der Anonymus von Jerusalem zwei weitere Bezüge an: zu Gen 15,13 über den Samen Abrahams, der fremd (πάροικος) sein wird, und zu Lk 1,72–74 zum Lobgesang des Zacharias auf Gott, der des Bundes mit Abraham gedacht und aus Feindeshand befreit hat.[459] Ambrosius legt den Akzent nicht auf die Fremdheit, sondern auf die Zeitlichkeit: „Auf dieser Erde hast du Zeit, nicht Ewigkeit. Nutze die Zeit wie jene, die von hier weggehen müssen."[460] Dazu hat ihn vielleicht auch die Tatsache angeregt, dass der in V.17 gebrauchte Begriff χρόνος in 1 Pt im Unterschied zum καιρός als dem soteriologisch relevanten Zeitpunkt (vgl. 1 Pt 1,5.11) die vergänglichen Zeiträume, also gewissermaßen die Zeitlichkeit bezeichnet (vgl. 1 Pt 1,17; 4,2–3).

Erstaunlicherweise fehlt, so weit ich sehe, anders als bei V.1 (s. o.) in der überlieferten Literatur eine Verbindung von V.17 mit Ps 39,13b („fremd [ξένος] bin ich und auf der Durchreise [παρεπίδημος] wie all meine Väter"),[461] vielleicht wegen des unterschiedlichen Bezugs zu den Vätern: 1 Pt richtet sich an Neubekehrte, die sich im Gegensatz zu dem Psalmisten gerade nicht mit ihren Vätern identifizieren sollen.

2. Der sinnlose, von den Vätern überlieferte Lebenswandel

Was mit dem „sinnlosen, von den Vätern überlieferten Lebenswandel" gemeint ist, war den meisten patristischen Autoren wohl so selbstverständlich, dass sie auf Erläuterungen verzichteten. Clemens von Alexandrien, der in den Hypotyposen diesen Vers übergeht, zieht im *Paedagogus* zur Erklärung der Verse 17–19 beiläufig 1 Pt 4,3 heran:

456 Vgl. Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 1,17 (CCL 108B, 80,124–128) mit ausdrücklichem Zitat aus Ez 18,30 sowie Beda, *in 1 Pt.* 1,17 (CCL 121, 231, 228–229).

457 Vgl. Beda, *in 1 Pt.* 1,17 (CCL 121, 231,229–230).

458 Vgl. Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 1,17 (CCL 108B, 80,128–129).

459 So der Anonymus von Jerusalem in seinem Lukaskommentar: fr. 49 (Reuss 49–50), wo allerdings nicht das Fremdheitsmotiv, sondern der Gedanke der Befreiung durch das „kostbare Blut" (vgl. auch Röm 7,14) im Vordergrund steht.

460 Ambrosius, *ep. extra collationem* 14,86 = Maur. 63,86 (CSEL 82/3, 282).

461 Dies fällt insbesondere bei Johannes Chrysostomus auf, bei dem das Fremdsein geradezu ein Leitmotiv bildet, der dafür aber kein einziges Mal auf 1 Pt rekurriert. Vgl. Druet, Langage, 249–252.

> „Denn lang genug ist die vergangene Zeit“, sagt Petrus, „dass ihr getan habt, was die Heiden wollen, indem ihr in Ausschweifungen, Lüsten, Trunkenheit, Schmausereien, Trinkgelagen und frevelhaftem Götzendienst dahingelebt habt.“[462]

Ähnlich stellt Ps.-Hilarius klar: Sinnlos sind alle Werke, die nicht Gott preisen. So können auch Silber und Gold, also Götzendienst und Reichtum, nicht erlösen.[463] In den altlateinischen Texttypen S und T sowie in der Vulgata lautet die Wendung: *conversatione paternae traditionis.*[464] Die *paterna traditio* deutet nun Ps.-Hilarius nicht einfach nur auf die von den Vorfahren überkommene Lebensweise, sondern noch tiefer: Es handelt sich um die „Sünde Adams bzw. die Sünde, die der Teufel, der Vater des Heidentums, überliefert hat, wie auch die Wahrheit spricht: „Ihr seid aus dem Vater dem Teufel“ (Joh 8,44).“[465] Indem Ps.-Hilarius so den Vaterbegriff entfaltet, lenkt er den Blick auf den in den V.17–18 implizierten Kontrast zwischen Gottvater und der Väterüberlieferung, mit der speziellen Pointe freilich, dass hinter den menschlichen Vätern der Teufel als Vater erscheint.

Das, wovon der Mensch durch den Loskauf befreit wird, sind demnach nicht nur schlechte Gewohnheiten, nicht nur eine verkommene Lebensweise, wie V.17 vordergründig nahelegt. Vielmehr gilt der Loskauf einem Zustand der „Erbsünde“, durch die der Mensch Sklave des Todes und des Teufels geworden ist: „Wir alle sind in Sklaverei fortgepflanzt“, stellt Ambrosius fest. „Weißt du nicht, dass die Schuld von Adam und Eva dich in Sklaverei verkauft hat?“[466]

3. Der Freikauf

3.1 Der rechtlich-soziale Vorstellungshintergrund: Gefangenschaft und Sklaverei

Die patristischen Autoren machen deutlich, dass der Begriff des Erlösens (λυτρόομαι, *redemere*) zu ihrer Zeit noch weit von seiner Reduktion auf einen theologischen oder religiösen Fachterminus entfernt ist. Vielmehr evoziert er für antike Leser die Bildwelt einer konkreten sozialen Realität: den Freikauf von Gefangenen und Sklaven.[467] So erklärt Origenes in seinem Römerbriefkommentar die Wendung „Erlösung (ἀπολύτρωσις) in Jesus Christus“ (Röm 3,24) unter Zuhilfenahme von 1 Pt 1,18–19 folgendermaßen:

---

462 Clemens von Alexandrien, *paed.* 3,12,85,2 (GCS 12/1, 283).
463 Vgl. Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 1,18 (80, 130–132).
464 Vgl. VL 26/1, 87–88.
465 Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 1,18 (80, 133–135).
466 Ambrosius, *Iac.* 1,3,12 (CSEL 32/2, 12).
467 Auch die moderne Exegese entdeckt wieder die Bedeutung des Sklaventhemas in 1 Pt. Vgl. z. B. Steetskamp, Durchkreuzte Unterordnungen, 23–44.

> Erlösung ist mit anderen Worten das Lösegeld, das den Feinden gegeben wird für ihre Gefangenen, damit sie diese wieder freilassen. Von den Feinden des Menschengeschlechtes wurde also der Mensch in Gefangenschaft gehalten wie ein durch die Sünde im Kampf Besiegter. Da kam Gottes Sohn, „er wurde für uns" von Gott nicht nur „zur Weisheit gemacht, zur Gerechtigkeit und Heiligung", sondern auch zur „Erlösung" (1 Kor 1,30). Sich selbst gab er als Lösegeld, d.h. er lieferte sich den Feinden aus und vergoss sein Blut für die, die danach dürsten. Das ist die Erlösung, die an den Glaubenden geschehen ist, wie auch Petrus in seinem Brief sagt: [Es folgt 1 Pt 1,18–19].[468]

Wenn auf V.18–19 rekurriert wird, steht allerdings meist nicht das Motiv der Gefangenschaft, sondern das verwandte Thema der Sklaverei im Vordergrund, so auch bei Origenes selbst in seinem Exkurs zur Beschneidung im *Römerbriefkommentar.*[469] Besonders anschaulich wird dieses Bild in einer Scholie entfaltet, die sowohl in der griechischen als auch armenischen Überlieferung Johannes Chrysostomus zugeschrieben wird.[470] Hier dient zur Illustration des Kaufmotivs ein Vergleich, der durch das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23–35) inspiriert sein könnte:

> Wir sind Geschöpfe Gottes, aber wegen der Sünde sind wir des Teufels geworden (vgl. 1 Joh 3,8). Dann, nachdem wir des Teufels geworden sind, kauft uns der Retter mit seinem eigenen Blut los; das bedeutet das „Ihr seid teuer erkauft" (1 Kor 7,23 und 6,20) (armen.: und auch: „Ihr seid durch kostbares Blut erlöst worden" [1 Pt 1,19]). Ziehen wir folgenden Vergleich:[471] Ein ehrwürdiger und guter Hausherr erklärt einem schlechten und mit vielen Fehlern behafteten Sklaven seines schönen Hauses und seines Unterhalts für unwürdig und verkauft ihn jemandem, damit er ihn erzieht (vgl. Mt 18,23–35). Sobald er dann sieht, wie gestraft/gezüchtigt er unter einem/dem schlechten Herrn ist und sagt: „Ich komme zu meinem früheren Herrn, weil es mir damals besser ging als jetzt", gibt er ihm [dem Herrn] den Kaufpreis wieder zurück und kauft ihn frei, damit er zu seinem eigenen Volk wird. So nun erwirbt Gott auch uns wieder. Und wie sind wir sein eigen und nicht sein eigen? Als seine Geschöpfe sind wir sein eigen. Dadurch dass wir durch die Sünde zu etwas Fremdem geworden sind, sind wir nicht sein eigen. Glaube nicht, dass du Gottes eigen bist; denn wenn du sündhaft bist, erwirbt dich der Teufel. Sein Besitz bist du. Mensch der Sünde, Sohn des Verderbens (2 Thess 2,3) – jener kauft dich, nicht mit kostbarem Blut, sondern mit wertlosem. Denn mit Sünde kauft er. Er kauft mit Hurerei, denn er ist unrein. Er kauft mit Mord, denn er ist blutbefleckt. „Denn von Anfang an war er ein Menschenmörder. Und er steht nicht in der Wahrheit" (Joh 8,44). Und das (eben Angeführte) ist seine Währung (mit der er Menschen kauft).[472]

---

468 Origenes, *comm. in Rom.* 3,7 (zu Röm 3,21–24) (FC 2/2, 110).
469 Vgl. Origenes, *comm. in Rom.* 2,13 (FC 2/1, 292).
470 Haidacher, Chrysostomus-Fragmente, 191–192, zieht diese Zuschreibung allerdings in Zweifel.
471 In der armenischen Tradition ist der Vergleich länger und etwas anders gestaltet: Catena Armenica 112 (PO 44, 84).
472 Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,18–21 (Cramer 47–48).

Die lateinischen Texte sprechen ausdrücklich von einer *red*emptio, und so wird der Aspekt, dass es sich um einen *Rück*kauf handelt, vor allem in der westlichen Tradition herausgestellt. Durch die Schöpfung gehört der Mensch eigentlich Gott, durch die Sünde ist er allerdings in das Eigentum des Teufels übergegangen, aus dem er dann von Gott zurückgekauft werden musste.[473]

Augustinus bedient sich der merkantilen Grundbedeutung der Begriffe *redemptio* und *sanguis pretiosus* in seiner Argumentation gegen die pelagianische Vorstellung, dass die Taufe keine rettende und befreiende Wirkung erziele. Demgegenüber betont er die soteriologische Bedeutung Christi und der Taufe:

> Wo nämlich „Rückkauf" *(redemptio)* erklingt, vernimmt man auch „Kosten" (den Preis: *pretium*), und was ist dies anderes als das „kostbare Blut" *(pretiosus sanguis)* des unbefleckten Lammes Jesu Christi? Was diese Kosten *(pretium)* betrifft, was sollen wir jemand anderen fragen, weshalb es vergossen wurde? Der Rückkäufer *(redemptor)* selbst mag antworten, der Händler *(mercator)* selbst es sagen: Dies ist, so spricht er, mein Blut, das für die vielen vergossen wird zur Vergebung der Sünden (Mt 26,28).[474]

Nicht nur die soziale Realität von Gefangenschaft und Sklaverei schwingt bei der Lektüre von V.18–19 mit. Das Stichwort Loskauf konnte bei antiken Christen auch die mythische Vorstellung eines Handels zwischen Gott und Satan hervorrufen.

3.2 Die Überlistung des Satan: Zur dramatischen Ausgestaltung des Loskaufmotivs

Das Motiv des Loskaufs wird in der patristischen Literatur immer wieder dramatisch ausgestaltet. Dies geschieht zwar nicht in direkter Auslegung von 1 Pt 1,18–19, wohl aber in Zusammenhängen, in denen auch genau diese Verse zitiert werden. Schon bei Origenes und Gregor von Nyssa findet sich das Motiv der Überlistung des Teufels durch den im „Köder" menschlichen Fleisches versteckten Gottessohn.[475] Dabei spielt auch die Vorstellung eine Rolle, dass der Satan aufgrund der Sünde über ein Besitzrecht auf die Seele des Menschen verfügt.[476]

Auf eine besonders plastische Weise präsentiert Ps.-Macarius der Ägypter, ein syrischer Autor des späten vierten Jahrhunderts, den Handel zwischen Satan und Christus:

473 Vgl. Ambrosius, *Iac.* 1,3,12 (CSEL 32/2, 12): *redemerit te Christus, non emerit;* Pelagius, *in Rom.* 3,24 (TaS 9/2, 33): *redemit nos, non emit;* Cassiodor, *ad Rom.* 3,24 (431D): *non emit* […] *sed redemit.*

474 Augustinus, *c. Iul.* 3,9,3 (PL 44, 706–707).

475 Vgl. Origenes, *in Mt* 16,8 (Mt 20,28) (GCS 40, 498–499), Ü.: Vogt, BGL 30, 178–179; Gregor von Nyssa, *or. catech.* 26,4–5 (GNO 3/4, 65–66); Ü.: Barbel, BGL 1,69, zudem: Ps.-Macarius der Ägypter, *Logos* 10,4,1 (GCS 55, 139).

476 Vgl. dazu die alte, aber immer noch wertvolle, umfangreiche Materialsammlung bei Rivière, Le dogme. Ètudes critiques, sowie seine Studie über die Rechte des Satans, in Rivière, Le dogme. Essai.

> Und als der Herr in die Gräber hinabstieg und in das Totenreich und dem Teufel die ihm gehörenden Seelen entzog, legte der Teufel die Schuldscheine (vgl. Kol 2,14) vor und sagte:
> „Meine Sklaven sind sie geworden, ich habe sie gekauft, du hast sie mir verkauft. Warum tust du mir jetzt Unrecht? Weshalb entziehst du mir meine Sklaven?“ Da sagte der Herr zu ihm: „Du hast recht. Ich habe sie dir verkauft und ausgeliefert, und siehe, du legst für sie die Schuldscheine vor. Hast du denn auch einen für meinen Leib? Hat dir denn mein Leib gehorcht, dass du ihn ungerechterweise getötet hast? Er ist doch sündlos.“ Da sagte der Satan, als er alle seine bösen Engel zusammengerufen hatte: „Sucht nach dem Schuldschein dieses Leibes!“ Und sie forschten gründlich und überall, konnten ihn aber nirgendwo finden. Da sie nun überhaupt nichts gegen den Leib des Herrn fanden, sagte der Herr: „Du hast keinen Schuldschein für ihn.“ Er aber, ganz erschreckt, wurde beschämt, weil er nichts gegen den Leib des Herrn zu sagen wusste, worin der gesündigt hätte. Er wurde also verurteilt, weil er ihn ohne Grund gekreuzigt hatte. Und der Herr sagte: „Siehe, was du hast tun wollen an meinem sündlosen Fleisch: Du hast es ungerechterweise gekreuzigt und getötet, obwohl es dem Tod nichts schuldig war. Deswegen wird dieses Fleisch, für das du keinen Schuldschein gefunden hast, nachdem du gewagt hast, Hand daran zu legen, alles Fleisch, das an dieses glaubt, loskaufen und befreien und in den Himmel in das ewige Leben versetzen.“ Denn durch sein Blut und das Kreuz hat der Herr alle vom Tod losgekauft.[477]

Es folgen die Zitate aus 1 Kor 6,19–20 und 1 Pt 1,18–19. V.17–18 des Ersten Petrusbriefes begegnen häufig in Kombination mit 1 Kor 6,19–20, aber auch mit 1 Kor 7,22–23. An beiden Stellen hält Paulus jeweils den Angeredeten vor, sie seien um einen teuren Preis erkauft worden, wobei allerdings nicht vom Blut Christi die Rede ist. Naheliegend erscheint im Rahmen dieses Motivkomplexes auch die Verbindung mit dem Schuldschein von Kol 2,14, der seinerseits gelegentlich mit dem ans Kreuz gehefteten Titel von Joh 19,19 identifiziert wurde.[478]

3.3 Der Kauf mit dem Blutgeld des Judas als Allegorie der Erlösung

Zusätzlich zum sozialen Vorstellungshintergund und zu dem mythischen Motiv konnte die Lektüre von V.18–19 auch mit einer Perikope aus dem Matthäusevangelium assoziiert werden. In einer wohl in der Karwoche gehaltenen Predigt verbindet Maximus von Turin (um 400) das Kaufthema von 1 Pt 1,18–19 mit Mt 27,3–10: Judas gibt den Preis des Blutes Christi den Pharisäern zurück und schüttet das Geld aus, von dem dann die Pharisäer einen Töpferacker als Begräbnisplatz für die Fremden kaufen. Dieses Feld des Töpfers, das mit dem Blutgeld des Judas gekauft wurde, deutet der Prediger nun als eine Allegorie auf die ganze Welt, deren Heil mit dem Blut des Erlösers erkauft sei. Der Töpfer stehe für den Schöpfer der Welt, der den Menschen geformt und durch Christus neugestaltet

477 Ps.-Macarius der Ägypter, *Logos* 10,4,2–4 (GCS 55, 139). Ü.: Fitschen, BGL 52, 168.
478 So z. B. Cyrill von Alexandrien, *in Io. ev.* 12 (Jo 19,19) (Pusey 3, 84); dazu: Münch-Labacher, Naturhaftes und geschichtliches Denken, 149.

habe. Die Fremden aber seien „die Christen, die der Welt entsagend und nichts in ihr besitzend, im Blute Christi ruhen“[479]. Ihr Grab sei die Taufe …

> … in der wir den Sünden sterben, den bösen Taten begraben und zu einer erneuerten Kindheit wiederhergestellt werden […]. Die Taufe, sage ich, ist die Beerdigungsstätte des Erlösers für uns, denn dort zerstören wir unseren früheren Lebenswandel (vgl. 1 Pt 1,15.18) und dort empfangen wir ein neues Leben.[480]

Mithilfe der Mt-Perikope gelingt es Maximus also, zwei Motive des Petrusbriefes, die Fremde und den Loskauf, narrativ miteinander zu verbinden und sie zugleich auf die Taufe zu beziehen, die er dann in Anspielung auf 1 Pt 1,15–18 als den Wendepunkt vom alten Lebenswandel zu einem neuen Leben charakterisiert.

4. Das kostbare Blut Christi

4.1 Eine liturgische Formel?

Es ist gut möglich, dass die Wendung vom kostbaren Blut schon früh in der Liturgie verwendet wurde, so dass nicht immer klar zu entscheiden ist, ob sich eine Rezeption tatsächlich auf 1 Pt bezieht. Schon der *Erste Clemensbrief* (um 100) und auch Melito von Sardes im 2. Jahrhundert in Kleinasien reden, vielleicht aufgrund einer gemeinsamen liturgischen Tradition und wohl unabhängig von 1 Pt 1,19, vom kostbaren und heilbringenden Blut Christi.[481] Spätestens im fünften Jahrhundert, vermutlich aber schon früher, hält die Wendung im *Te Deum* dann unzweifelhaft Einzug in die Liturgie. Hier folgt die Wendung im dritten Teil, dem Lobpreis auf Christus, ähnlich wie in 1 Pt auf das Gerichtsmotiv und dient der Begründung der Bitte an Christus, seinen Dienern *(famuli)* zu helfen:

> Als Richter, so glauben wir, kehrst du einst wieder, dich bitten wir denn, komm deinen Dienern zu Hilfe, die du erlöst hast mit kostbarem Blut. In der Ewigkeit zähle uns deinen Heiligen zu.[482]

479 Maximus von Turin, *s.* 59,4 (CCL 23, 237).
480 Maximus von Turin, *s.* 59,4 (CCL 23, 238).
481 *1 Clem* 7,4. S.o. Vgl. auch Melito von Sardes, *pass.* 12 und 44 (SC 123, 66). Zu der intertextuellen Verbindung von 1 Pt 1,19 mit *pass.* 12 und 44 (und einem von Perler Melito zugeschriebenen Hymnusfragment), vgl. Perler, Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton?, 87, der die Berührungen nicht durch direkte Abhängigkeit, sondern durch „eine formal und inhaltlich bereits stark geprägte, gottesdienstliche Überlieferung“ erklärt.
482 Die Datierungen des *Te Deum* schwanken vom 2. bis zum 5. Jahrhundert. Jedenfalls enthalten sowohl die ältesten Handschriften (7. Jh.) als auch die erste indirekte Bezeugung diese Wendung: Cyprian von Toulon zitiert in seinem Brief an Maximus von Genf (*ep.*: PLS 4, 598–601 [C. Wawra, dort 600]) (zwischen 524/533) diesen Hymnus, der in der ganzen Welt täglich gesungen werde. Vgl. auch Zirkel, Die du erlöst hast, 193. Zum *Te Deum* vgl. Springer, Te

Es wundert nicht, dass die Metapher vom kostbaren Blut gerade in Passionspredigten begegnet.[483]

4.2 Der Kaufgegenstand: Die Seelen der Menschen

Bei dem Kauf, von dem der Erste Petrusbrief spricht, handelt es sich um ein Tauschgeschäft.[484] Dabei muss der Preis deshalb so hoch sein, weil der Kaufgegenstand so wertvoll ist. Dieser ist, wie Maximus von Turin formuliert, „das Leben von uns allen“[485], „unsere zuvor verlorene Seele“, das „ewige Heil der ganzen Welt“[486].

Aber warum ist die Seele so kostbar? Weil, antwortet Origenes, sie von Gott nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen ist (Gen 1,27):

> Hat aber jemand einmal seine eigene Seele verloren oder an ihr Schaden gelitten, der wird auch nach dem Gewinn der ganzen Welt diese nicht „zum Tausch“ geben können für die verlorene „Seele“. Denn die „nach dem Bilde Gottes“ (Gen 1,27) geschaffene Seele ist wertvoller als alle Körper. Einer allein vermag [etwas] zum „Tausch“ für unsere vorher „verlorene Seele“ zu geben: er, der uns mit seinem eigenen „kostbaren Blut“ erkauft hat.[487]

Deum, 23–28 (Lit.). Werner, Te Deum und seine Hintergründe, 69–82, dort 77, meint, dass „sein natürlicher Platz die Ostervigil war“, und weist auch darauf hin, dass die Wendung *pretioso sanguine redemisti* sich auch im mozararbisch-altspanischen Messritual findet als *inlatio* oder Teil einer Anaphora.

483 Vgl. z. B. Leo, *tract.* 53,3 (CCL 138A, 315) und 55,3 (CCL 138A, 325).

484 Vgl. Origenes, *in Mt* 12,28 (zu Mt 16,26) (GCS 10, 131); *mart.* 12 (GCS 1, 12–13); Paulinus von Nola, *ep.* 20,5 (CSEL ²29, 147): *commercium.*

485 Origenes, *in Mt* 12,28 (GCS 10, 131) (zu Mt 16,26) zur Frage „Was soll der Mensch zum Tausch für sein eigenes Leben geben?“: „Es gibt nichts, was der Mensch geben kann, aber Gott gab einen Tausch für das Leben von uns allen, das kostbare Blut Christi Jesu.“ Zum Blut Christi bei Origenes vgl. Pollack, The Blood of Christ, 44–57.

486 Maximus von Turin, s. o.

487 Origenes, *mart.* 12 (GCS 1,12,29–13,5). Vgl. auch Ambrosius, *in Luc.* 7,117 (CCL 14, 252–253): „Welch erbärmliche Nichtswertigkeit der Sünden! Nichtig ist der Tod, kostbar dagegen die Tugend. Der Widersacher nämlich schlägt die Sklaven, die er in seiner Gewalt hat, um einen nichtigen Schätzungspreis zu; der Herr hingegen, der berufene Wertschätzer seiner Schöpfung, hat uns, gleichsam seine kostbare Dienerschaft, die er nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen, um einen großen Preis erkauft nach dem Worte des heiligen Apostels: ‚Ihr seid nämlich um einen hohen Preis erkauft worden‘ (1 Kor 6,20; 7,23). Und mit Recht um einen ‚hohen Preis‘, dessen Wert nicht in Geld, sondern in Blut liegt; denn Christus ist für uns gestorben, der uns mit seinem kostbaren Blute befreit hat. Daran erinnert auch der heilige Petrus in seinem Briefe, indem er in Hinblick auf uns schreibt: ‚Ihr seid nicht mit vergänglichen Dingen, mit Gold oder Silber erkauft von eurem eitlen Wandel, der sich von den Vätern auf euch vererbt hatte, sondern mit dem kostbaren Blute Jesu Christi als des unbefleckten und makellosen Lammes‘ (1 Pt 1,19). Und mit Recht ‚mit dem kostbaren Blute‘, weil es das Blut eines makellosen Leibes ist; weil es das Blut des Gottessohnes ist, der uns nicht bloß vom Fluche des Gesetzes (Gal 3,13), sondern auch vom ewigen Tode der Gottlosigkeit erlöst hat.“

Die einzige Rettungsmöglichkeit für dieses kostbare Gut bietet das wertvolle Blut Christi. Durch diesen Kauf wird der Mensch, der durch die Sünde an Wert verloren hatte, wieder wertvoll. So deutet Origenes den tieferen Sinn von Jes 43,3–4 (Ägypten, Äthiopien und Syene als Lösegeld für dich, durch das du wertvoll geworden bist).[488] Diese Aufwertung unterstreicht Paulinus von Nola, indem er 1 Pt 2,9 heranzieht und das Blutmotiv auf die Christen überträgt:

> […] aus Schlangenbrut (Mt 3,7) sind wir in ein königliches und priesterliches Geschlecht verwandelt (1 Pt 2,9) und so zu seinem Blut geworden […].[489]

4.3 Das Blut des Lammes: Zum Opfermotiv

Die patristischen Autoren erklären das Blut mit Hilfe des Kontextes. Manchmal stellen sie es, schlicht V.17 paraphrasierend, dem dort erwähnten Silber und Gold gegenüber. Im Gegensatz zu diesen sei es nicht vergänglich.[490] Häufiger jedoch ziehen sie den folgenden Hinweis auf das reine und makellose Lamm heran. Origenes assoziiert das Bild mit den Opfern des Alten Testamentes. In seinen Homilien zu Josua stellt er den Altären, die mit fließendem Blut von Tieren gesprengt sind (im Alten Bund), die Altäre gegenüber, die mit dem „kostbaren Blut Christi geheiligt sind".[491] Ambrosius zitiert V.18–19 gemeinsam mit 1 Kor 7,23 und stellt Bezüge zu Ex 6,5–8; 13,13; 34,9 her.[492] Damit wird interessanterweise das Bild der Sklavenbefreiung (s. o. 3.1) mit dem Exodusmotiv verbunden. Freilich wird diese Verbindung in der überlieferten Literatur zu 1 Pt nicht weiter entfaltet.

Zahlreiche Autoren stellen klar, was mit Lamm gemeint ist: ein Opfertier *(hostia),*[493] das an Unschuld und Martyrium denken lässt,[494] genauer jenes, von dem auch die Apokalypse als von einem geschlachteten spricht (Offb 5,9):[495] Christus, der sich selbst dem Vater als Opfergabe *(hostia)* hingegeben hat (vgl. Hebr 9,14).[496] Die Rede vom kostbaren Blut des Lammes wird also in einer Linie mit dem Hebräerbrief und der Johannesapokalypse vor dem Hintergrund kultischer Opfervorstellungen

---

488 Origenes, *comm. in Mt.* 12,28 (zu Mt 16,26) (GCS 40, 131–132). Zur Bedeutung des Todes Jesu bei Origenes vgl. Simonetti, Rivista, 3–41.

489 Paulinus von Nola, *ep.* 20,5 (CSEL [2]29, 147).

490 Vgl. Origenes, *in Mt* 12,28 (Mt 16,26) (GCS 40, 131–132); Ambrosius, *Ioseph* 7,42 (CSEL 32/2, 102).

491 Origenes, *hom. in Jos.* 2,1 (SC 71, 116). Vgl. auch Origenes, *hom. in Lev.* 3,8,7 (SC 286, 160) macht deutlich, dass das kostbare Blut Christi nur wirksam wird, „uns wäscht", wenn mit ihm ein ernster/echter Glaube einhergeht. Dem Opfer Christi muss das Opfer des reinen Glaubens entsprechen.

492 Ambrosius, *Cain et Ab.* 2,3,11 (CSEL 32/1, 387).

493 Vgl. z. B. Pelagius, *exp. in 2 Cor* 5,15 (Souter 260,8).

494 Anonymus, *in 1 Pt.* 1,19 (CCL 108B, 30).

495 Hieronymus, *in Is.* 17,73,6 (CCL 73A, 723–724).

496 Vgl. Rufins Übersetzung von Origenes, *Rom.* 2,9 (12–13) (Hammond Bammel [Vetus Latina 16] 174, 563–564).

des Alten Testamentes erläutert. Dabei werden diese überboten, kontrastiert und spiritualisiert.

Den entscheidenden Unterschied zu den Opfern des Alten Bundes formuliert Fulgentius von Ruspe: Uns steht die Erlösung – das bestätigt ihm 1 Pt 1,18–19 – nicht mehr bevor, sondern sie ist schon geschehen. Deshalb sagen wir auch Dank bei der Eucharistie: weil der Leib Christi bereits hingegeben, Christus getötet ist und wir durch sein Blut erlöst sind.[497] Speziell auf den eucharistischen Wein, den man als „Antitypos des Blutes Christi“ erhalten habe, bezieht die sogenannte Traditio Apostolica den Vers. Wer ihn verschütte, versündige sich am Blut (Christi) „als einer, der den Preis geschmäht hat, mit dem er erkauft wurde.“[498]

Das Opfer des neuen Bundes, so stellt Clemens von Alexandrien heraus, ist ein spirituelles Opfer:

> „Durch das kostbare Blut“, sagt er, „wie *(sicut)* das eines unverseuchten und unbefleckten Lammes“ (1 Pt 1,19). Hier bezieht er sich auf die alten levitischen und priesterlichen Riten, aber er meint eine (die) durch Gerechtigkeit reine Seele, die Gott dargebracht wird *(anima munda per iustitiam, quae offertur deo).*[499]

Dabei ist die Auslegung des Clemens insofern singulär, als er das Blut nicht auf Christus bezieht, sondern offenbar auf die Seele der Gläubigen, die sich Gott hingeben. Während nämlich antike wie moderne Exegese V.19 fast durchgängig christologisch deutet und Christus mit dem Opferlamm identifiziert,[500] nimmt Clemens ernst, dass das Lamm hier nicht als Metapher für Christus erscheint, sondern mit dem ὡς (das übrigens manche Textzeugen im Sinne eines christologischen Verständnisses auslassen)[501] lediglich ein bildlicher Vergleich gezogen wird: „Blut wie das eines Opferlamms“. Dies ermöglicht ihm eine Auslegung des kostbaren Blutes nicht auf Christus, sondern auf die zu Gott strebende Seele des Menschen. Vielleicht ist Clemens durch die parallelen Formulierungen in 1 Pt 2,9 *(animae, quae offeruntur deo)* und 3,18 *(ut nos offerret deo)*[502] und sein allgemeines Interesse an der Seele des Menschen[503] zu dieser Deutung veranlasst worden.[504]

497 Fulgentius von Ruspe, *ep.* 14,44 (CCL 91, 440). Clemens von Alexandrien zitiert 17–19 (plus 4,3) und schreibt dann: „Wir haben das Kreuz des Herrn als unsere Grenzlinie, durch es sind wir eingezäunt und abgeschirmt von unseren Sünden.“ (*paed.* 3,12,85,3 [GCS 12/1, 283]).
498 Traditio Apostolica Lat 38 A/Aeth. I § 34; ed. Bausi, The so-called Traditio Apostolica, 309.
499 Clemens von Alexandrien, *adumbr. in 1 Pt* 1,19 (GCS 17/2, 204).
500 Vgl. z. B. Brox, Der erste Petrusbrief, 81–82; Feldmeier, Der erste Brief des Petrus, 79.
501 Vgl. ECM 4/1/1, 199 app. Ad 1,19 (8b); VL 26/1, 88 ad 1,19.
502 Clemens von Alexandrien, *adumbr. in 1 Pt.* 2,9 und 3,18 (GCS 17^2, 209,25 und 205,12).
503 Vgl. Clemens, *adumbr. in 1 Pt.* 1,3 (GCS 17^2, 203,10–13) (Ablehnung der Seelenwanderung); 1,9.23 (203,20–22.204,17f) ([Un-]Vergänglichkeit der Seele).
504 Vgl. Grünstäudl, Petrus Alexandrinus, 261–262 mit n.153.

4.4 Christologische Auslegungen des Blutes

Im Unterschied zu Clemens wird das Blut in der Regel auf Christus bezogen, allerdings auf unterschiedliche Weise. Der Valentinianer Theodot hatte nach dem Zeugnis des Clemens von Alexandrien V.18 (ergänzt durch Mt 17,2) zum Erweis des göttlichen reinen Wesens des Sohnes herangezogen.[505] Origenes erklärt, dass sich die Metapher weder auf den Geist Jesu (der nach Lk 23,46 dem Vater gegeben wurde) noch auf seinen Leib bezieht („denn nirgendwo findet sich über ihn Derartiges geschrieben"). Vielmehr meine das Blut die Seele Jesu, die rein und göttlich, aber im menschlichen Fleisch versteckt gewesen sei. Dies deutet Origenes an und führt Gregor von Nyssa weiter aus. Deshalb habe sie der Teufel nicht halten können, der sie nicht erkannte, weil sie im „Köder" des menschlichen Fleisches verborgen war.[506]

Gerade auf dieses menschliche Fleisch bezieht hingegen Leo der Grosse das Blut: Gegen Eutyches verwendet er V.18 gemeinsam mit V.2 als Schriftbeweis für die Realität von Christi Fleisch.[507] Zuvor hatte schon Ambrosius das Blut auf die Menschheit Jesu bezogen: „Als Mensch hat uns der Herr durch sein Blut erlöst, und derselbe hat als Gott die Sünden vergeben."[508]

Diese Erlösung und Verwandlung, die in der Taufe auf den Einzelnen appliziert wird, muss nun auch, das machen die patristischen Autoren deutlich, Folgen zeitigen.

5. Die „Schulden" des freigekauften Menschen: Zur paränetischen Verwendung von V.18–19

Zunächst kann die Erlösung nicht ohne den Glauben geschehen. Origenes unterstreicht, dass das kostbare Blut Christi nur wirksam werde, „uns wäscht", wenn mit ihm ein echter Glaube einhergehe. Dem Opfer Christi müsse das Opfer des reinen Glaubens entsprechen.[509]

Ambrosius erklärt in *De Iacob,* dass die durch den Loskauf gewonnene Freiheit sich gerade in der Bindung an den neuen Herrn verwirklicht:

> Deshalb bist du durch den Herrn erlöst worden, du, der du geschaffen bist, bist ein Sklave; du, der du erlöst worden bist, bist ein Sklave; und du schuldest Sklavendienst ihm als deinem Herrn und Erlöser […]. Du hast deine Freiheit so erhalten, dass du dich und deinen Befreier erinnern solltest, so dass du erkennst, dass rechtmäßiger Gehorsam ihm,

505 Clemens von Alexandrien, *exc.* 12,3 (StD 1 Casey). Vgl. Barth, Interpretation, 107.
506 Origenes, *in Mt* 16,18 (Mt 20,28) (GCS 10, 498–499); Ü.: Zu Gregor von Nyssa vgl. *or. catech.* 22 (GNO 3/4, 57); 23,1–3 (GNO 3/4, 57–60); 24,4 (GNO 3/4, 61–62).
507 Leo der Grosse, *ep.* 28,5 (TD.T 9,31 [169] Silva-Tarouca) als weitere Schriftbelege dienen ihm 1 Joh 4,2–3 und 1 Joh 1,7; 5,4–8.
508 Ambrosius, *fid.* 3,5,36 (CSEL 78, 121). Vor V.18 hatte er 1 Kor 2,6–8 zitiert.
509 Vgl. Origenes, *hom. in Lev.* 3,8,7 (SC 286, 160).

> deinem Patron, gebührt. Sonst könnte dir die Freiheit wieder genommen werden aufgrund von Undankbarkeit.[510]

In *De Ioseph* zitiert er ebenfalls 1 Pt 1,18–19 und folgert:

> Deshalb schuldest du den Preis, zu dem du gekauft wurdest. Auch wenn er ihn nicht immer verlangt, schuldest du ihn doch. Kauf also Christus für dich […]. Was Christus von dir fordert ist sein Eigentum.[511]

Die Verse aus 1 Pt dienen dem Bischof von Mailand zur Auslegung der Patriarchenerzählungen über Freiheit und Sklaverei: Freiheit könne durch Ungehorsam gegenüber Gott verwirkt werden. Bewahrt und verwirklicht werde sie paradoxerweise durch den Dienst an Christus, wie Ambrosius an anderer Stelle geradezu mit einem Slogan formuliert: „*Christo … servire libertas est*“.[512]

Einzelne Autoren führen dann auch in unterschiedlichen Zusammenhängen auf, was man von einem Christen, den der Herr mit seinem kostbaren Blut erkauft hat, zumindest erwarten darf: Ambrosius hatte im ersten Zitat eine Haltung der Dankbarkeit genannt. Fulgentius von Ruspe begründet damit speziell das Danksagen in der Eucharistiefeier.[513] Überhaupt mahnt die Erlösung mit kostbarem Blut die Christen, wie Cäsarius von Arles mit einem antijüdischen Seitenhieb bemerkt, dazu, den Sonntag mehr zu heiligen als die Juden den Sabbat:

> Wenn schon diese unseligen [Juden] den Sabbat so begehen, dass sie es nicht wagen, an ihm weltliche Arbeit zu verrichten, um wie viel mehr sollten dann erst diejenigen, die „erlöst sind, nicht mit Gold und Silber, sondern mit dem kostbaren Blut Christi“ auf ihren Preis achten und sich am Tag seiner Auferstehung Gott hingeben und eifriger an das Heil ihrer Seelen denken?“[514]

Ambrosius dient V.18–19 gemeinsam mit V.15 und 17 als Mahnung, nicht auf irdische Reichtümer zu vertrauen:

> In der Kirche ist reich, wer reich an Glauben ist […]. Denn er besitzt das Erbe Christi: erlöst mit kostbarem Blut […]. Wer reich sein will, muss dem gehorchen, der sagt: Ver-

510 Ambrosius, *Iac.* 1,3,12 (CSEL 32/2, 12–13).

511 Ambrosius, *Ioseph* 7,42 (CSEL 32/2, 102).

512 Ambrosius, *spir.* 1,5,67 (CSEL 79,44); ähnlich Augustinus, *an. quant.* 34,78 (CSEL 89, 227) und Paulinus von Nola, *ep.* 8,3 (CSEL [2]29, 49). Vgl. zum Ganzen Faust, Christo servire libertas est. Der Gedanke findet sich zwar auch in der stoischen Tradition; vgl. Seneca, *dial.* 7,15,7: *deo parere libertas est.* Fraglich ist jedoch, ob man, zumindest im operationalen Bereich, einen unvereinbaren Gegensatz zwischen stoischem und paulinischem Freiheitsbegriff sehen muss, wie Vollenweider, der meint: „Die stoische Freiheitslehre hat die paulinische weitgehend überlagert und verdeckt.“ Id., Freiheit, 17.

513 Fulgentius von Ruspe, *ep.* 14,44 (CCL 91, 440).

514 Cäsarius von Arles, *serm.* 73,4 (CCL 103, 308–309).

> bring die Zeit deines Aufenthalts […] Auf dieser Erde hast du Zeit, nicht Ewigkeit, nutze die Zeit wie jene, die von hier weggehen müssen. […] Nicht erlöst mit Gold und Silber, sondern mit kostbarem Blut: Vertrau nicht auf Reichtümer, denn all dies bleibt zurück. Der Glaube allein wird dich begleiten.[515]

Auch andere Autoren schreiben der Erinnerung an den Freikauf mit kostbarem Blut besondere Bedeutung für das geistliche Leben zu. Origenes empfiehlt, dem Feind, wenn die Versuchung kommt, zu widerstehen, indem man sagt: „Ich gehöre nicht mir, denn ich bin erkauft worden mit dem kostbaren Blut Christi."[516] Und Basilius lehrt in seinem *Asceticum* die Oberen, zu einer angemessenen Haltung gegenüber Gott und den Untergebenen beim Ermahnen und Zurechtweisen zu kommen, indem man sich bewusst macht, dass man sich im Dienst Gottes um die Seelen sorgt, „die mit Christi Blut erkauft sind."[517] An einer anderen Stelle zeigt er mit V.19, dass „die Vergebung nach den Worten der Schrift schon im Blute Christi vergeben ist". Deshalb brauche man nicht an der Vergebung zu zweifeln, wenn auch durchaus Buße aus einer sündenverabscheuenden Gesinnung nötig sei.[518] Nach Beda sollte der hohe Preis der Erlösung zur Gottesfurcht motivieren, nämlich zu der Furcht davor, den Geist des Erlösers zu beleidigen, indem man wieder in ein lasterhaftes Leben zurückfällt.[519] Damit verbindet er V.18–19 gedanklich mit V.17, in dem von der „Furcht" die Rede war, in der man in der Zeit der Fremde leben solle.

Besonders musste der Vers natürlich die Märtyrer ansprechen. In seiner *Exhortatio ad martyrium* bringt Origenes das „kostbare Blut der Märtyrer" mit dem Christi in Verbindung:

> Wie wir durch das kostbare Blut Jesu losgekauft worden sind, so werden manche vielleicht durch das kostbare Blut der Märtyrer freigekauft […]. Und die Märtyrer selbst werden dabei mehr erhöht werden, als sie erhöht worden wären, wenn sie sich zuvor als Gerechte, aber nicht als Blutzeugen bewährt hätten.[520]

Das Martyrium erscheint also gerade wegen des Blutvergießens als Nachfolge Christi par excellence. Dies belegen neben dem Petrusvers für Origenes auch Joh 12,32 und 21,19.[521] Ähnlich ist in Rufins Übersetzung von Origenes' Römerbriefkommentar von dem einen Opfer *(hostia)* die Rede, das den vielen *hostiae* vorausgegangen sei. Dabei wird aber noch deutlicher der Unterschied herausgestellt: „[…]

515 Ambrosius, *ep. extra collationem* 14,86–87 = Maur. 63,86–87 (CSEL 82/3, 281–282) (zum Bibeltext des Ambrosius vgl. FC 47/1, 86–87).
516 Origenes, *in Jos.* 5,6 (SC 71, 174).
517 Basilius von Cäsarea, *reg. brev.* 184 (PG 31, 1205).
518 Basilius von Cäsarea, *reg. brev.* 13 (PG 31, 1089–1091).
519 Vgl. Beda, *in 1 Pt.* 1,18–19 (CCL 221, 231, 234–236).
520 Origenes, *mart.* 50 (GCS 1,46–47).
521 Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch bei Origenes, *Jo.* 6,54 (GCS 4, 163), aber ohne Bezug zum kostbaren Blut.

durch das Blut des einen ist die Erlösung *(redemptio)* aller geschehen."[522] Das Blut der Märtyrer hat also keinen Erlösungscharakter.

6. Vorausgewusst und offenbart für euch (V.20)

6.1 Vorausgewusst vor der Erschaffung der Welt

Clemens von Alexandrien notiert zum Stichwort „vorausgewusst": „Zuerst freilich vor aller Kreatur wurde vorausgewusst, dass er Christus war."[523] Papst Martin I. verbindet diesen Vers aufgrund der Wortkonkordanz mit 1 Pt 1,4 und identifiziert so Christus selbst mit dem dort erwähnten, im Himmel aufbewahrten Erbe.[524] Insgesamt erscheint die Präexistenzaussage allerdings so selbstverständlich, dass sie ansonsten nicht weiter kommentiert wird.

Bemerkenswert ist freilich, dass sie auch auf die Kirche übertragen wird. Dies scheint schon im *Zweiten Clemensbrief,* wenn auch wohl nicht in Rezeption von 1 Pt 1,20, der Fall zu sein, wo es heißt: Die Kirche von Anbeginn an „war geistig wie auch unser Jesus, der aber in der Endzeit erschien, um uns zu retten."[525] Deutlicher noch geschieht dies bei Augustinus, der auch sonst im Rahmen seiner dezidierten Leib-Christi-Ekklesiologie der Kirche Eigenschaften Christi zuschreibt.[526]

6.2 Für euch offenbart am Ende der Zeiten

Die Ausleger präzisieren, was „offenbart" heißt: „im Fleisch" erschienen (Anonymus)[527], „durch den geborenen Körper" (Clemens von Alexandrien)[528] und so „sichtbar und berührbar geworden" (Irenäus von Lyon)[529].

Der Grund für das Erscheinen wird durch das „euretwegen" angegeben.[530] Zugleich wird deutlich gemacht, dass das Offenbarwerden sich einfügt in eine längere Heilsgeschichte. Oecumenius schreibt:

> Christus lebte in früheren Zeiten und sogar vor der Erschaffung der Welt, als er durch göttliche Vorsehung verborgen war, bis die rechte Zeit kam. Er wurde den Propheten offen-

---

522 So Rufins Übersetzung von Origenes, *Rom.* 2,9 (12–13) (Hammond Bammel [Vetus Latina 16] 174, 563–564).
523 Clemens von Alexandrien, *in 1 Pt.* 1,20 (GCS ²17, 204).
524 Martin I., *ep.* 1 (PL 87, 121A).
525 2 Clem 14. Alois Müller sieht hier eine „wörtliche Abhängigkeit" von 1 Pt 1,20; vgl. id., Ecclesia – Maria, 38. Angesichts der Formelhaftigkeit der betreffenden Wendung erscheint diese Herleitung vielleicht zu weit hergeholt.
526 Vgl. Augustinus, *civ.* 22,2 (CCL 48, 807–808); *Gn. litt.* 4,9 (CSEL 28/1, 106) und *trin.* 13,19 (CCL 50A, 416).
527 Anonymus, *in 1 Pt.* 1,20 (CCL 108B, 30).
528 Clemens von Alexandrien, *in 1 Pt.* 1,20 (GCS ²17, 204): *per generatum corpus.*
529 Irenäus von Lyon, *haer.* 4,7,2 (FC 8/4, 56).
530 Anonymus, *in 1 Pt.* 1,20 (CCL 108B, 30).

> bar gemacht, die ihr Bestes gaben, um diese Dinge zu untersuchen, wie Petrus bereits erwähnt hat, und nun ist er noch mehr offenbar, weil er völlig und vollständig offenbart ist. Außerdem fügt Petrus hinzu, dass er um unsretwillen offenbart worden ist.[531]

Oecumenius gleicht also die Spannung zu der in V.10–11 erwähnten Heilserkenntnis der Propheten aus: Schon damals gab es eine Offenbarung, aber nur eine partielle. Ähnlich meint auch Leo der Grosse, einem Missverständnis wehren zu müssen:

> Wenn gemäß dem undurchdringlichen Plan von Gottes Weisheit „das Wort Fleisch wurde" (Joh 1,14) „in diesen letzten Tagen" (1 Pt 1,20), bedeutet das nicht, dass die Geburt des Erlösers aus der Jungfrau nur den Generationen dieser letzten Tage allein nütze und sich nicht auch auf alle vergangenen Zeitalter ergossen hätte.[532]

Auch die Patriarchen und Propheten wurden gerechtfertigt, aber nur sozusagen rückwirkend durch die Erlösung im Herrn Jesus Christus. Hier könnte im Hintergrund die Vorstellung von der Hadesfahrt stehen, durch die Jesus den Toten der Vergangenheit Anteil an der Erlösung und die Auferstehung ermöglicht hat.

6.3 Die lateinische Glosse vor V.20

In einigen lateinischen Textzeugen wird V.20 durch eine Glosse vorbereitet, die offenbar die christologischen Streitigkeiten zum Hintergrund hat:

> Er selbst also, der sowohl vor der Gründung der Welt vorausgewusst als auch in jüngster Zeit geboren wurde und gelitten hat, er selbst hat die Herrlichkeit angenommen, die Gott, das Wort, immer besessen hat, ohne Anfang im Vater weilend.[533]

Indem die Glosse die Offenbarung auf das Geborenwerden und Leiden bezieht, wendet sie sich auf der einen Seite gegen jede Leugnung der menschlichen Natur Christi. Auf der anderen Seite hält sie jedoch wohl vor allem gegen „arianische" und apollinaristische Ansichten die Spannung zwischen der Geburt und dem Leiden des Menschen Christus und seiner ewigen Göttlichkeit aufrecht: Er erhält eine Glorie, die er schon immer besessen hat, weil er ohne Anfang im Vater weilt.

7. Der Glaube an die Auferstehung (V.21)

Die Griechische Katene weist mit einer *anonymen Scholie* darauf hin, dass eine enge Verbindung zwischen V.19 und 21 besteht. Nachdem Petrus vom Tod Jesu gesprochen hat, erwähnt er folgerichtig nun auch seine Auferstehung: „Des Todes

531 Oecumenius, *in 1 Pt.* (PG 119, 525).
532 Leo der Grosse, *tract.* 52,1 (CCL 138A, 307–308).
533 VL 26/1, 89–90. Vgl. Metzger, Commentary, 688.

Christi gedenkend fiel er [Petrus] nicht ins Schweigen, sondern führte sogleich die Auferweckung an." Der anonyme Autor sieht hier jedoch eine Gefahr: Man könnte die Wendung so missverstehen, als sei der Sohn nicht aktiv an seiner Auferweckung beteiligt gewesen:

> Wenn du aber hörst, dass der Vater den Sohn auferweckt, dann werde nicht durch den Gedanken beunruhigt, dass er sich nicht selbst erwecken kann. Denn höre, dass Christus sagt: „Zerstört diesen Tempel, und ich werde ihn in drei Tagen auferwecken" (Joh 2,19), dass ferner Lukas über ihn sagt „Er zeigte sich lebend" (Apg 1,3), dass ferner Christus sagt: „Ich habe die Macht, mein Leben hinzugeben, und ich habe die Macht es wiederzuholen" (vgl. Joh 10,18). Dies nun sagt der Apostel, damit wir verstehen, dass das, was den Vater und den Sohn angeht, gemeinsam ist.[534]

Auch der irische Anonymus wehrt dem Missverständnis einer Passivität des Sohnes bei der Auferweckung: „Dass/weil *(quia)* er ihn auferweckt hat, d. h. in der Wesenseinheit von Vater und Sohn, und es wird gesagt, dass/weil er sich selbst auferweckt hat." So habe man auch den Rest des Verses zu verstehen.[535]

Ps.-Hilarius erkennt, dass es sich hierbei um eine Doxologie handelt. Petrus verherrlicht den Vater, indem er vom Werk der Auferstehung spricht. Der Zweck liegt für ihn auf der Hand: Gottvater soll „wie auch Christus von den Völkern/Heiden geliebt werden."[536]

Der Schluss des Verses ist im Griechischen mit dem Infinitiv εἶναι so konstruiert, dass zwei Bedeutungen möglich sind: a) dass euer Glaube auch Hoffnung auf Gott sei; b) dass euer Glaube und (eure) Hoffnung auf Gott (gerichtet) seien. Die Übersetzer ins Lateinische, das hier ein finites Verb erforderte, mussten sich hingegen für eine der beiden Möglichkeiten entscheiden. Meist wählten sie die dritte Person Singular und damit die erste Variante (so die meisten Handschriften und auch *Vulgata*). Manchmal wurde das *et spes* auch schlicht als Teil einer Begriffseinheit mit Glaube gefasst, die so eng gesehen wurde, dass man den Singular dem grammatikalisch korrekten Plural vorgezogen hat.[537] In beiden Fällen hat man jedenfalls Glaube und Hoffnung hier nicht im Sinne eines additiven Nebeneinanders verstanden, sondern die Hoffnung als nähere Bestimmung des Glaubens. So wie oben schon deutlich wurde, dass der Glaube den Gehorsam einschließt, so bedeutet

534 Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,21–23 (Cramer 48). In der armenischen Katene fehlt diese Scholie. In dem Unterschied zwischen Auferstehungs- und Auferweckungsaussagen haben die patristischen Autoren in der Regel kein Problem gesehen.

535 Anonymus, *in 1 Pt.* 1,21 (CCL 108B, 30).

536 Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 1,21 (CCL 108B, 80). Nach Ps.-Hilarius liegt der Akzent von V.21a nicht auf der Tatsache, dass der Glaube durch den Sohn entstanden ist, sondern dass er durch ihn dem Vater dargebracht wird: „Durch den Sohn nämlich wird der Glaube der Heiden an Gott dargebracht." Ibid.

537 So etwa das Verständnis bei Cassiodor, *compl.* 1 Pt. 3 (PL 70, 1364A): *ita ut fides et spes credentium in eum fixa permaneat.*

er – das tritt nun zutage – auch Hoffnung. Diese Hoffnungsbewandtnis des Glaubens ergibt sich aus seinem zentralen Gegenstand: der Auferstehung.[538]

1 Pt 1,22–25: Reinigung der Seele für die Liebe und Wiedergeburt aus Gottes Wort

(22) **Im [lat. Variante: Zum] Gehorsam gegenüber der Wahrheit [Vulgata: Liebe] habt ihr eure Seelen [Variante: durch den Heiligen Geist] rein gemacht [lat. Variante: macht eure Seelen rein] für eine ungeheuchelte Bruderliebe; liebt einander dauerhaft von Herzen [Variante: aus reinem Herzen].** (23) **Wiedergeboren nicht aus vergänglichem Samen, sondern aus unvergänglichem: durch Gottes lebendiges und immerwährendes Wort (λόγος/verbum) [lat./syr.: durch das Wort des lebendigen und immerwährenden Gottes].** (24) **Denn alles Fleisch ist wie Gras und all seine Herrlichkeit ist wie die Blume im Gras. Das Gras verdorrt und die Blume fällt ab [lat.: verwelkt];** (25) **doch das Wort (ῥῆμα/*verbum*) des Herrn bleibt in Ewigkeit. Dies aber ist das Wort (ῥῆμα/*verbum*), das euch als Evangelium verkündet worden ist.**

Der griechische Text enthält hier einige Ambivalenzen, die in der lateinischen, teils auch der syrischen Überlieferung dann zugunsten einer bestimmten Deutung aufgelöst werden. Dies gilt für das durch die Präposition ἐν offen gelassene Verhältnis des Gehorsams zur Reinigung (1) ebenso wie für die Deutung des Partizips „reinigend" (2). Weitere Themen der Auslegung dieses Abschnitts bilden die Liebe (3) und die Wiedergeburt (4) sowie das Wort (5). Das Jesajazitat von V.24–25 wird paränetisch, konsolatorisch und polemisch eingesetzt (6).

1. Das Verhältnis des Gehorsams zur Reinigung (V.22)

V.22 schließt insofern gedanklich an V.21 an, als hier, so meint Clemens von Alexandrien offenbar, der Grund für die vorhergehende Aufforderung genannt wird. Er zitiert nämlich in seinen *Stromateis* V.21b mit 22 als einen Satz: „Daher sei euer Glaube und eure Hoffnung auf Gott gerichtet, da eure Seelen durch den Gehorsam gegen die Wahrheit geheiligt sind."[539] Zudem verknüpft er, wohl veranlasst durch die in V.14 genannten „Kinder des Gehorsams", V.21b.22 mit V.14–16, die er im unmittelbaren Anschluss anführt. Die Reinigung im Gehorsam gegenüber der Wahrheit wird somit – und darin folgt Clemens zum Beispiel auch Priscillian[540] –

538 Vgl. Hilarius, *in 1 Pt.* 1,21 (CCL 108B, 80).

539 Clemens von Alexandrien, *str.* 3,18 (110,1) (GCS [4]2, 247). Auch Ps.-Oecumenius, *in 1 Pt.* 1,20–25 (PG 119, 528) verbindet V.21b und 22 zu einem Satz.

540 Vgl Priscillian, *tract.* 7 (CSEL 18, 85).

durch die dort genannte Nichtanpassung an die früheren Begierden und die Heiligkeit im gesamten Lebenswandel näher bestimmt.

Allerdings erscheint das Verhältnis des Gehorsams zur Heiligung nicht so eindeutig, wie Clemens hier suggeriert, dem es an dieser Stelle lediglich darum geht, gegen den Libertinismus gewisser Gnostiker eine Kette von Schriftbelegen zu bringen, die er mit den sechs Versen aus 1 Pt abschließt.

Es stellt sich nämlich die Frage, ob der Gehorsam die Voraussetzung oder nicht vielmehr die Konsequenz oder den Zweck der Reinigung und Heiligung darstellt. Das Griechische und die *Vulgata* lassen dies mit den Präpositionen ἐν und *in* offen: Die Reinigung geschieht im Gehorsam. Dagegen macht der in Spanien und Gallien verbreitete Texttyp S den Gehorsam zum Ziel oder Zweck der Reinigung: *ad obaudiendum*. Zudem übernehmen einige altlateinische Bibeltexte (nicht aber die *Vulgata*) den Einschub „durch den [Heiligen] Geist", der sich in vielen griechischen Handschriften findet.[541] Genau diese beiden Besonderheiten (Einschub des hl. Geistes und Gehorsam als Folge oder Ziel der Reinigung) reflektiert auch Oecumenius in seinem Kommentar:

> Das bedeutet: „Wenn ihr euch zusammengerissen habt, um durch den Geist der Wahrheit zu gehorchen." Denn es ist auch möglich, im Bösen und in der Falschheit zu gehorchen, aber das geschieht dann nicht im Geist […]. Und da es eine Reinigung zum Gehorsam gibt, d. h. eine Vorbereitung, ein Training, ein sorgfältiges Bemühen, will er [Petrus] so viele zusätzliche Hilfen wie möglich beibringen […]. Das ist die Funktion der Bruderliebe, die auch unsere Nächsten zu Teilhabern des Guten macht, das wir gefunden haben.[542]

Oecumenius verbindet also die scheinbaren Alternativen: Der Gehorsam scheint die Reinigung sowohl vorauszusetzen als auch diese irgendwie als seine eigene Voraussetzung zu bewirken. Doch was meint nun Reinigung eigentlich?

2. Die Reinigung (V.22)

Der Gedanke der Reinigung der Seelen wird in manchen griechischen Textversionen noch dadurch unterstrichen, dass dem „Herzen", vielleicht in Angleichung an 1 Tim 1,5, das Attribut „rein" (ἐκ [καθαρᾶς] καρδίας) beigegeben wird.[543]

Es stellt sich die Frage, wie das Partizip ἡγνικότες zu verstehen ist. Die *Vulgata* und manche Texte der *Vetus Latina* lassen sie offen, indem sie ebenfalls mit einem Partizip übersetzen *(castificantes, purgantes).* Während der griechische Text wegen des Perfekts wohl eher etwas schon Geschehenes beschreibt, geben manche Versionen der lateinischen Überlieferung den Ausdruck als Imperativ wieder. In diesem Sinne interpretiert auch Priscillian das Wort mehrmals als Weisung:

541 Vgl. VL 26/1, 91 und ECM IV 1/1, 122 app. ad 1,22 (19 b–c).
542 Ps.-Oecumenius, *in 1 Pt.* 1,20–25 (PG 119, 528).
543 Vgl. ECM IV 1/1, 122 app. ad 1,22 (28).

„Reinigt eure Seelen zum Gehorchen". Einmal verbindet er es dabei auch mit 1 Pt 2,5 „[…] und bringt euch selbst gleichsam als geistige Opfergaben dar, als annehmbares Opfer, das Gott wohl gefällt".[544]

Auch in einer Handschrift des wohl im frühen 5. Jahrhundert von einem Pelagianer geschriebenen *Briefes an Claudia über die Jungfräulichkeit* wird der Imperativ gebraucht. Um zu zeigen, dass der Verzicht auf böse Taten nicht ausreicht, sondern man nicht einmal an sie denken dürfe, zitiert der Brief neben Mt 5,28 („Wer eine Frau begehrlich anblickt") auch 1 Pt 1,22. Dieser Vers belege, dass auch Petrus so etwas wie eine Befleckung der Seele kenne.[545]

Indem der Briefautor die Notwendigkeit der Herzensreinheit gegenüber einem rein äußerlichen Verständnis der Moral unterstreicht, spricht er ein Thema an, das andere Autoren mit anderen Passagen des Ersten Petrusbriefes verbinden: die Unterscheidung von Äußerlichkeit und Innerlichkeit, äußerem und innerem Menschen. Gerade auf diese Unterscheidung hatte zuvor bereits Ps.-Hilarius in seinem Kommentar abgehoben. Schon zu V.22 stellt er die Frage: „Warum hat er nicht gesagt, dass die Körper gereinigt werden *(castificari)?* Weil die Reinheit *(castitas)* von innen her bewahrt wird."[546] Und V.24–25 erläutert er mit den Worten:

> Hier sehen wir die doppelte Fähigkeit *(facultas)* des inneren und des äußeren Menschen. Der äußere, der vom toten Menschen kommt, ist sterblich, er wird mit dem Heu und den vergehenden Blumen verglichen. Der innere Mensch, der vom lebendigen Gott kommt, lebt in Ewigkeit; er wird dem Wort der Gottheit gleichgesetzt.[547]

Der Kontrast zwischen innerem und äußeren Menschen, der in V.22 mit den Stichworten „Seele" und „Herz" anklingt, geht demnach einher mit dem Gegensatz zwischen Unvergänglichkeit und Vergänglichkeit, der in V.24–25 zum Thema wird.

Bemerkenswert erscheint zudem, dass die Reinigung in der lateinischen Tradition mit den Begriffen *castificare* und *castitas* einen sexuellen Beiklang erhält.[548] Bezeichnenderweise ist es gerade Hieronymus, der diese sexuelle Konnotation noch dadurch verstärkt, dass er die Metapher „Samen" in V.23 durch den konkreten Begriff des „Verkehrs" oder „Beischlafs" *(coitus)* ersetzt.[549]

---

544 Priscillian, *tract.* 6 (CSEL 18, 80). Ebenfalls als (allerdings anders gestaltetes) Mischzitat mit 1 Pt. 2,5 in: *tract.* 9 (90). Vgl. auch *tract.* 5 (67) (hier zusammen mit Anspielungen auf Kol 3,9–10 und Gal 5,24: Verlassen des alten Menschen mit all seinen Taten und Begierden und Anziehen des neuen Menschen); *tract.* 7 (85) (in Verbindung mit 1 Pt. 1,14; s. o. unter 1).

545 Vgl. Ps.-Sulpicius Severus, *ep.* 2,11 (CSEL 1, 240); für die Variante: ibid. app. ad 13 (Codex Cantabrigiensis). Zum Autor dieses Briefes, vgl. Rees, Letters of Pelagius.

546 Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 1,22 (CCL 108B, 80).

547 Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 1,25 (CCL 108B, 81).

548 Vgl. VL 26/1,91.

549 Hieronymus, *adv. Iovin.* 1,39 (PL 23, 266C).

3. Liebe (V.22)

Die Liebe, ohnehin schon ein Hauptthema von V.22, wird durch einige altlateinische Texttypen und die *Vulgata* noch stärker akzentuiert: Hier gilt der Gehorsam nicht der Wahrheit, sondern der Liebe *(caritas)*.

Während in V.8 die Liebe auf Jesus Christus bezogen war, geht es nun um die Liebe der Christen untereinander. Entsprechend heben mehrere Autoren den Gemeinschaftsgedanken hervor, der nicht nur in der Aufforderung, einander zu lieben, sondern auch im Begriff der Bruderliebe zum Ausdruck kommt. Im Lateinischen wird φιλαδελφία zwar manchmal mit *caritas*, öfter aber wörtlicher mit *amor fraternitatis* (oder *in fraternitate*) wiedergegeben.[550] Die Brüderlichkeit oder Bruderschaft *(fraternitas)*, das machen mehrere Autoren deutlich, gründet in der gemeinsamen Neugeburt, die im folgenden Vers erwähnt wird. „Richtig wird gesagt", bemerkt zum Beispiel der Anonymus, „dass die Bruderschaft durch jene Geburt entsteht."[551]

In der lateinischen Tradition wird allerdings das Attribut zu φιλαδελφία abgeschwächt. Das „ungeheuchelt" (ἀνυπόκριτος) des griechischen Textes wird in der Regel mit *simplex* (einfach, einfältig, arglos) wiedergegeben. Allerdings hat auch die griechische Überlieferung keine Reflexionen über das Problem der Heuchelei hervorgebracht.[552]

4. Wiedergeburt (V.23)

Das Bild der Geburt oder der Zeugung aus göttlichem Samen wird besonders häufig in Nag-Hammadi-Texten entfaltet: Die menschliche Seele vereinigt sich mit dem göttlichen Geist und empfängt den Samen von ihm.[553] Ein eindeutiger Bezug auf 1 Pt lässt sich allerdings nirgends nachweisen. In manchen altlateinischen Texten wird die Metapher der Wiedergeburt durch die Einfügung eines *quasi* bzw. *tamquam* abgeschwächt.[554]

Für die Auslegung von V.23 erweist sich die Verbindung als entscheidend, die zu Joh 1,12–13 (Wiedergeburt zur Sohnschaft Gottes), aber auch zu 1 Joh 3,9 („Jeder aus Gott Gezeugte begeht keine Sünde, weil sein (Gottes) Same in ihm bleibt, und

550 Vgl. VL 26/1, 91.

551 Anonymus, *in 1 Pt.* 1,23 (CCL 108B, 30). Auch Cassiodor, *compl. in 1 Pt.* 4 (ad 1,22) (PL 70, 1364A) unterstreicht den Gemeinschaftsgedanken: *quatenus qui renati sunt communiter per verbum dei vivi.*

552 Vgl. dazu die Kommentare zu Röm 12,9; 2 Kor 6,6; 1 Tim 1,5; 2 Tim 1,5; Jak 3,17.

553 Vgl. z. B. *Exegesis de anima* (NHC II,6) (Kuwalik 133,34–134,3), dazu den Kommentar: Kuwalik, Erzählung über die Seele, 212. Ausführlich über die Metapher vom Samen in den Nag-Hammadi-Texten und den antiken Häresiologen vgl. Smith, Sex Education, 345–360 mit Castelli, Response to Sex Education, 361–366. Zur Wiedergeburt aus dem Wort vgl. z. B. *Testimonium Veritatis* 40,4–6 (NHC IX,3) (NHS 15, 144 Pearson/Giverson). Vgl. Harnack, Terminologie, 97–143. Zu V.22 vgl. auch Bethge, Text, 261.

554 Vgl. VL 26/1, 92 (Texttyp S).

er ist nicht fähig zu sündigen, weil er aus Gott gezeugt ist") hergestellt wird. So schreibt schon ORIGENES (in seinen Predigten zu Lukas zur Erläuterung der Anrede Gottes als Vater im Herrengebet [Lk 11,2]):

> Weiter sind aus Gott geboren, „nicht aus vergänglichem Samen, sondern durch das lebendige und immer währende Wort Gottes" solche, von denen das Wort der Schrift gilt, das sich bei Johannes findet: „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden […], die nicht aus Blut und dem Willen des Fleisches und nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott gezeugt sind" (Joh 1,12–13). Mit diesen Worten erhebt uns Christus zwar nicht zur Natur Gottes empor, aber er gibt uns an der Gnade teil und schenkt uns seine eigene Würde."[555]

ORIGENES zeigt also, was es bedeutet, aus oder durch das Wort Gottes geboren zu sein. Es handelt sich um eine Teilhabe zwar nicht an der Natur Gottes, wohl aber an seiner Gnade (χάρις) und Würde (τιμή).[556] Die Gotteskindschaft verwirklicht sich darin, dass wir nicht sündigen. Origenes scheint 1 Joh 3,9 buchstäblich zu nehmen: Die Kraft des Samens macht einen unfähig zur Sünde; wer Sünden begeht, ist der Sohn des Teufels (vgl. 1 Joh 3,8).[557]

Wesentlich pessimistischer beurteilt AUGUSTINUS die Situation nach der Wiedergeburt: Etwas vom alten Adam bleibt im Menschen. Das stellt Augustinus in Anspielung auf 1 Pt 1,23 klar:

> Wenn wir auch schon durch den Samen des Wortes Gottes neugeboren sind, sind wir doch dennoch in Christus so erneuert, dass wir keineswegs ganz Adams entledigt *(exspoliati)* sind. Was nämlich unsere sterbliche und verderbliche Seele beschwert, scheint aus Adam zu sein, das ist offenkundig. Was aber unsere geistige Seele erhebt, kommt aus der Gabe Gottes und seiner Barmherzigkeit, der seinen einzigen Sohn gesandt hat, um mit uns unseren Tod zu teilen und uns zu seiner Unsterblichkeit zu führen.[558]

Was die meisten patristischen Autoren nur andeuten, spricht BEDA unmissverständlich aus: Die Neugeburt geschieht durch die Taufe, in der das durch die Passion Christi gewirkte Heil dem einzelnen Menschen appliziert wird: Zunächst verweist auch er zu V.23 auf die ähnlichen Verse Joh 1,12–13, dann folgert er:

---

555 ORIGENES, *hom. in Luc.* fr. 73 (FC 4/2, 462). Zuvor hatte er Röm 8,15; Mt 5,44–45; 1 Joh 2,29; 3,9 zitiert.

556 Zur Differenz zwischen der Gotteskindschaft des Christen und der Christi vgl. WIDDICOMBE, Fatherhood, 99–102.

557 Vgl. ORIGENES, *hom. in Luc.* fr. 73 (FC 4/2, 462). Vgl. dazu auch WIDDICOMBE, Fatherhood, 103–104.

558 AUGUSTINUS, *Io. ev. tr.* 21,1 (CCL 36, 212). Diese Differenz zwischen der Herkunft aus Adam und der aus Christus verbindet Ps.-HILARIUS, wie wir oben gesehen haben, mit dem Bild vom äußeren und inneren Menschen. Siehe oben S. 128, aber auch S. 87 und S. 142.

Wie also der Lohn *(pretium)* der Passion des Herrn, durch die wir erlöst sind, unvergänglich ist, so ist auch das Sakrament des heiligen Brunnens, durch das wir wiedergeboren werden, unvergänglich. Diese beiden sind so miteinander verbunden, dass das eine ohne das andere uns nicht das Heil herbeiführen kann, weil nämlich der Herr zur Zeit seiner Inkarnation uns alle gleichzeitig durch sein heiliges Blut in einer solchen Weise erlöst hat, dass wir auch als Einzelne zu unserer eigenen Zeit durch die Wiedergeburt der Taufe zur Teilhabe an derselben Wiedergeburt gelangen sollten. Es ist zu Recht über diese Geburt gesagt worden, dass sie nicht aus vergänglichem Samen, sondern durch das Wort des lebendigen und in Ewigkeit bleibenden Gottes bewerkstelligt worden ist, so dass man von daher verstehen kann, dass genau so, wie das Fleisch, das vergeht, aus vergänglichem Samen geboren ist, auch das Leben, das kein Ende kennt, uns durch das Wasser geschenkt wird, das durch das Wort Gottes geweiht ist. [Dies werde angemessenerweise im Folgenden auch durch das Jesajazitat illustriert.][559]

Während Beda den Gedanken der Wiedergeburt vor allem auf die Passion zurückführt, stellt Cyrill von Alexandrien, der V.23 mehrmals mit Joh 1,12–13 verknüpft, eine Verbindung mit der ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater her und wertet so den Vers christologisch aus. Er stellt die rhetorische Frage, wie denn der nicht wahrer Sohn sein könne, durch den die Menschen Söhne geworden sind. Für ihn hängen die Neuzeugung des Menschen und die Zeugung des Sohnes also untrennbar zusammen.[560] Weil soteriologisch und ontologisch die Kindschaft der Menschen das wahre Sohnsein des Logos voraussetzt, kann jene zum Argument für dieses werden.

Didymus kommentiert V.23 folgendermaßen:

Mit dem Namen der Wiedergeburt *(regeneratio)* und Wiederherstellung *(restitutio)* bezeichnet er die nach der Zerstörung der ersten Schöpfung *(generatio)* geschehene Einführung der Geburt *(introductio nativitatis)*. Denn wie hätte sie nicht zerstört werden sollen, wo sie doch vergänglich war und das Unvergängliche, das kommt, ewig bleibt und vollkommen und ohne jede Begrenzung des Lebens denen dient, die daraus geboren werden? Es gibt nämlich eine erste sterbliche und daher vergängliche Geburt im Gefolge Adams, aber auch eine spätere, die aus dem Geist und dem immer lebenden Wort Gottes kommt. [Es folgen als Zitate 1 Joh 3,9 und Mt 13,38: „Der gute Same sind die Söhne des Reiches“]. Diese Geburt also besteht in unvergänglichem Samen, im Wort des lebenden und bleibenden Gottes. [Dann folgt nach der griechischen Textüberlieferung:] Ein lebendes und in Ewigkeit bleibendes Wort Gottes nennt er nämlich das evangelische Wort.[561]

559 Beda, *in 1 Pt.* 1,23 (231,238–232,252).

560 Vgl. z. B. Athanasius, *syn.* 27 (2,255 Opitz 212). Dazu Boulnois, Le paradoxe trinitaire, 379–382. Zur Verbindung mit Joh 1,12–13 vgl. z. B. auch Cyrill von Alexandrien, *hom.* 38 (Lk 7,24–28) = fr. 48 (Reuss 76) (in der Auslegung von Lk 7,28 nach Joh 1,12–13 und vor Gal 4,6) und *hom.* 71 (Lk 11,2 [Mt 6,9]) = fr. 126 (Reuss 118) (wieder nach Joh 1,12 und dieses Mal vor Jak 1,18).

561 Didymus, *in 1 Pt.* 1,23 (Zoepfl 18, 17–18).

Daraufhin zitiert Didymus V.24–25 und dazu Mt 24,35: „Meine Worte werden nicht vergehen“. Damit leitet er zu dem nächsten zentralen Thema des Abschnitts über: das Wort Gottes.

5. Gottes lebendiges und in Ewigkeit bleibendes Wort (V.23 und 25)

Der griechische Text lässt es offen, ob sich die Partizipien „lebend“ und „bleibend“ am Ende von V.23 auf Gott oder sein Wort beziehen. Die lateinischen, aber auch die syrischen Übersetzungen vereindeutigen auch diese grammatikalische Ambivalenz: Sie beziehen beide Attribute einhellig auf Gott.[562] Im griechischen Bereich wird hingegen beides meist dem Wort zugeschrieben.

Die Divergenz von lateinischer und griechischer Tradition tritt deutlich in der Textüberlieferung des Didymus-Kommentars zutage. Dort spricht der lateinische Text von der Geburt, die „aus dem immer lebenden Wort Gottes kommt“ bzw. „im Wort des lebenden und bleibenden Gottes“ geschieht. Im griechischen, fragmentarisch als Scholie überlieferten Text heißt es darauf: „Ein lebendiges und in Ewigkeit bleibendes Wort Gottes nennt er nämlich das evangelische Wort“.[563]

Doch was ist mit „Wort“ gemeint? Während V.23 für sich genommen auch auf die Person des göttlichen Logos gedeutet werden könnte, scheint für die patristische Auslegung die Verbindung zu V.25 maßgebend gewesen zu sein. Der λόγος von V.23 wird durch das ῥῆμα von V.25 interpretiert. Schon Clemens von Alexandrien hatte hierzu klargestellt: Gemeint ist „sowohl die Prophetie als auch die göttliche Lehre.“[564] Didymus und auch die *Katene* verweisen für V.23 auf Mt 24,35: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.“[565]

Eine trinitätstheologische Auslegung findet sich in der überlieferten Literatur lediglich bei Ambrosius. Er verwendet die Stelle als Schriftbeleg in der Auseinandersetzung mit seinen subordinatianischen Gegnern, die lehrten, das Wort Gottes sei geschaffen. Ihr Argument: Wenn man annehme, das Wort sei nicht geschaffen, sondern ausgesprochen, dann müsste der Vater ja viele Söhne gezeugt haben, weil er „vielfältig“ „gesprochen“ (Hebr. 1,1) habe. Dagegen betont Ambrosius den Unterschied zwischen dem Wort Gottes und menschlichen Worten:

> Verrückte Menschen! Als ob sie nicht einzusehen vermögen, was für ein Unterschied zwischen der gesprochenen Sprache und dem „in Ewigkeit“ bleibenden „Wort Gottes“ besteht, das aus dem Vater geboren ist. […] Diejenigen offenbaren also ihre Gottlosigkeit, die wollen, dass die

562 Vgl. VL 26/1, 92 app.

563 Didymus, *in 1 Pt.*1,23 (Zoepfl 18, 17–18). Das Scholienfragment entstammt in diesem Fall nicht der griechischen Standardkatene zu den Katholischen Briefen, sondern einer von Ch.F. Matthaei im Jahre 1782 ausgewerteten Moskauer Handschrift. Vgl. dazu Zoepfl, Didymi Alexandrini, 18*.

564 Clemens von Alexandrien, *in 1 Pt.* 1,25 (204, 19–20).

565 Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,23 (Cramer 48).

> Zeugung Christi einen Anfang hat, so dass dies […] nicht die Zeugung des „innewohnenden/bleibenden Wortes“ zu sein scheint, sondern das Hervorgehen von fließender Rede.[566]

Zuvor hatte er klargestellt: „Allein das Wort Gottes ist das, was weder hervorgeht noch das ist, was man ἐνδιάθετον nennt, sondern das wirkt und lebt und heilt.“[567] Das Wort Gottes ist also so einzigartig, dass sich eine unvermittelte Anwendung von Kategorien der menschlichen Sprache verbietet.

Eine Verbindung zwischen den zwei Deutungsmöglichkeiten des Wortes (Person des göttlichen Logos und die göttliche Lehre oder Verkündigung) stellt Pelagius her: „Das Wort des Herrn aber […] bleibt in Ewigkeit, so wie der Herr selbst in Ewigkeit bleibt.“[568]

Ein anschauliches Beispiel, wie in einem polemischen Kontext mit einer Bibelstelle umgegangen werden konnte, bietet Athanasius’ Verwendung von V.25a in seinem antiarianischen Rundschreiben an die Afrikaner.[569] Er trennt den Satz aus seinem Briefkontext heraus und gibt ihm einen neuen Rahmen. Dabei lässt er sich freilich durch den ersten Petrusbrief inspirieren. Anstelle der beiden in 1 Pt zuvor zitierten Jesajaverse (40,6–7) bringt er ein anderes Bild aus der Pflanzenwelt, und zwar Mt 15,13. Damit setzt er seine arianischen Gegner mit den Pharisäern gleich.[570] Auf der anderen Seite ersetzt er die Glosse 25b durch: „das durch die ökumenische Synode, die in Nizäa abgehalten wurde, (verkündete).“ Das heißt, er identifiziert das Wort des Herrn geradezu mit dem Bekenntnis von Nizäa.[571] Der Gegensatz zwischen der Vergänglichkeit der Welt und Gottes ewigem Wort, von dem 1 Pt spricht, konkretisiert sich für Athanasius im Kontrast zwischen den haltlosen Spekulationen der „Arianer“ und dem göttlich inspirierten Wort des Bekenntnisses von Nizäa. Vielleicht erschien Athanasius die Anwendung des Petrusverses auch deshalb berechtigt, weil seine Gegner in Konsequenz ihrer Logoslehre gerade auch die Göttlichkeit und Ewigkeit von Gottes Wort in Frage stellten. Ausdrücklich jedoch erwähnt er diesen Gedanken nicht.

---

566 Ambrosius, *fid.* 4,9,101 und 106 (CSEL 78, 193 und 194).

567 Ambrosius, *fid.* 4,7,72 (CSEL 78, 182). Ambrosius lehnt also mit Athanasius, *Ar.* 25,3 (212 Metzler/Savvidis) und der Synode von Sirmium (Athanasius, *syn.* 27 [2,255 Opitz]) die Anwendung der stoischen Unterscheidung zwischen λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προσφορικός auf das Wort Gottes ab. Vgl. auch die Anmerkung von Ch. Markschies in FC 47/2, 512 n.391.

568 Pelagius = Ps.-Hieronymus, *ep.* 3,3 (PL 30, 52B). Vgl. 1 Joh 2,17. Zur Zuschreibung an Pelagius vgl. Rees, Letters of Pelagius.

569 Athanasius, *ep. Afr.* 2,23 (PG 26, 1031C); dazu Stockhausen, Afros, 120–122. Athanasius stützt sich zweifellos auf 1 Pt und nicht direkt auf den dort zitierten Vers Jes 40,8. Er schreibt nämlich „Wort des *Herrn*“, während in der LXX vom „Wort *Gottes*“ (ῥῆμα τοῦ θεοῦ) die Rede ist. Vgl. auch Metzler, Bibeltext, 21–24.

570 Was hier nur implizit geschieht, tut er in *syn.* 33,4 (2,261,12–15 Opitz) unter Anwendung von Mt 15,13 ausdrücklich.

571 So auch schon *ep. Afr.* 1,15 (PG 26, 1029B); dazu Stockhausen, Afros, 80. Zur Verbindung von Wort Gottes und Nizänum vgl. auch Sieben, Konzilsidee, 59–61, demzufolge freilich „die Kennzeichnung Nicaeas als ‚Wort Gottes‘ […] nicht, aus dem Zusammenhang herausgerissen, in einem eigentlichen und wörtlichen Sinn“ (ibid. 59) zu verstehen ist. Gegen diese Relativierung aber Stockhausen, Afros, 121–122, Anm. 128.

6. Paränetische, konsolatorische und polemische Verwendung des Jesajazitats (V.24–25)

Augustinus empfiehlt in *De catechizandis rudibus,* V.24–25 in der Einführungskatechese für jemanden, der Christ werden will, zu zitieren und darauf zu sagen:

> Daher muss auch der, der die wahre Ruhe und das wahre Glück begehrt, seine Hoffnung von den sterblichen und vergänglichen Dingen zurückziehen und sie auf das Wort des Herrn setzen, damit er, dem anhängend, was in Ewigkeit bleibt, auch selbst damit in Ewigkeit bleibe.[572]

Ähnlich paränetisch wird V.24 auch durch andere Autoren eingesetzt: durch Basilius in seiner Predigt über die Demut zur Warnung vor übermütigem Vertrauen auf körperliche Fähigkeiten, „die durch Krankheiten verzehrt und vom Zahn der Zeit zerstört werden,“[573] und durch Zeno von Verona im Zuge eines Aufrufs zur Enthaltsamkeit, die aus der auch von ihm mit Beispielen von Krankheit und Tod illustrierten Nichtigkeit alles Fleischlichen folge und den Menschen zu „einem wahren Christen, gleichsam als Fremdling und Pilger auf Erden,“ mache[574].

Im Trauerkontext verwenden V.24 (= Jes 40,8) Gregor von Nyssa in seiner Grabrede auf Meletius, zum Trost für die Stadt Antiochia, die Bischof Meletius verloren hat,[575] und Hieronymus, der die Trauer seines alten Freundes Heliodorus über den Tod seines Neffen Nepotian aufnimmt, indem er V.24 zitiert: „Alles Fleisch ist wie Gras und aller Ruhm des Menschen wie die Blumen des Grases.“ Dies bewahrheite sich angesichts des Sterbens und des Todes: „Wo sind nun jenes hübsche Gesicht und die würdevolle Gestalt, mit der wie mit einem kleidsamen Gewand seine schöne Seele bekleidet war?“[576] V.24 ist auch in der Totenklage der koptischen Kirche übernommen worden.[577]

Wenn auch nicht immer deutlich wird, ob sich das Zitat auf Jesaja oder 1 Pt bezieht, so steht doch eines fest: Für das Verständnis von 1 Pt 1,24–25 hat man sich auch der Jesaja-Auslegungen bedient. So greift Beda für seinen Kommentar auf

572 Augustinus, *cat. rud.* 16,24 (CCL 46, 149). Vermutlich bezieht sich Augustinus nicht auf die Vorlage bei Jesaja (60,6–8), sondern auf Petrus, denn er spricht wie 1 Pt vom „Wort des *Herrn*“, während Jes in der LXX-Fassung „Wort *Gottes*“ und Vetus Latina „*verbum Domini nostri*“ bietet.

573 Basilius, *hom.* 20,1 (PG 31, 525); ähnlich auch ein Basilius-Fragment in der Katenenüberlieferung zu 1 Pt 1,24, das sich zudem gegen ein Sich-Verlassen auf politische Macht und Stolz auf soziale Stellung richtet: Catena Armenica 116 (PO 44, 86–88); Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,24 (Cramer 48–49).

574 Zeno von Verona, *tract.* 2,4,17 (CCL 22, 163).

575 Gregor von Nyssa, *Oratio funebris in Meletium Episcopum* (GNO 9, 439–457).

576 Hieronymus, *ep.* 60. – In beiden Fällen bleibt unklar, ob aus Jes oder 1 Pt zitiert wird. Dagegen bezieht sich Ambrosius ausdrücklich auf Jes 40,6–9 („Gott, der in der Person des Jesaja spricht“), wenn er in *hex.* 3,7,29 (CSEL 32/1, 78) zum dritten Schöpfungstag schreibt, das Grüne und die Blumen seien *figurae* des Fleisches der Menschen.

577 Vgl. Cramer, Totenklage, 46.

Cyprian zurück, der in seiner Schrift *De habitu uirginum* das Jesajazitat folgendermaßen kommentiert hatte:

> Keinem Christen ziemt es, und am allerwenigsten einer Jungfrau, auf irgendwelche Herrlichkeit und Ehre des Fleisches Wert zu legen, sondern sie darf nur nach dem Worte Gottes verlangen, nur Güter sich aneignen, die eine ewige Dauer versprechen. Oder wenn man sich durchaus des Fleisches rühmen will, so jedenfalls nur dann, wenn es wegen des Bekenntnisses des [christlichen] Namens gepeinigt wird, wenn das Weib sich stärker erweist als die Folterknechte und wenn es die Martern im Feuer oder am Kreuze, durch das Schwert oder im Kampfe mit wilden Tieren mutig erduldet, um gekrönt zu werden. Das sind kostbare Kleinodien des Fleisches, das ist der herrlichste Ehrenschmuck des Leibes.[578]

Mit diesem Zitat illustriert Beda, was es heißt, dass das „Wort des Herrn" „ewiges Leben im Fleisch und zugleich in der Seele" gibt.[579] Die Verse aus 1 Pt erhalten dadurch wie schon bei Zeno eine asketische Deutung.

Ähnlich werden auch in der Katenenüberlieferung Kommentierungen zu Jes 40,6–8 auf 1 Pt 1,24–25 angewandt. Dort begegnet zum Beispiel der antijüdische Gebrauch der Jesajaverse aus dem Jesajakommentar des Theodoret von Cyrus:

> Genau wie Gras ist das Volk vertrocknet und seine Blumen sind verwelkt. Gott hat das Heil der Heiden und die Unfruchtbarkeit der Juden vorhergesagt. Denn von Natur aus ist die Menschheit wie Gras, und die Blumen des Grases sind unser Stolz und Ruhm. Und genau wie die Blumen fallen, wenn das Gras welkt, wird, wenn Menschen sterben, ihr Stolz und Ruhm ausgelöscht.[580]

Durch diese Aufnahme des Theodoret-Textes in die 1 Pt-Katene erscheint das Jesajazitat in 1 Pt geradezu als Konkretisierung der früheren Aussage, dass die Prophetien Israels nicht der eigenen Zeit, sondern der christlichen Ära galten (V.10–12 mit der Wendung „nicht für sich, sondern für euch").

578 Beda, *in 1 Pt.* (CCL 121, 232): Cyprian, *hab. virg.* 6 (CSEL 3/1, 192).
579 Beda, *in 1 Pt.* 1,24–25 (CCL 121, 232).
580 Catena Armenica 119 (PO 44, 90); Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,24 (Cramer 49–50); Ü: Rütz. Die Scholie 116 enthält einen Basilius zugeschriebenen Text, der sich wohl auch ursprünglich auf die Jesajaverse bezog: Catena Armenica 116 (PO 44, 86–88); Catena Graeca, *in 1 Pt.* 1,24 (Cramer 48–49).

1 Pt 2,1–3: Mahnung zum neuen Leben

(1) **Legt also alle Bosheit ab, jede Unlauterkeit (Falschheit) (δόλον), Heuchelei, alle Missgünsteleien**[581] **und alle Verleumdungen.** (2) **Verlangt wie neugeborene Kinder nach geistiger (worthafter)**[582] **lauterer (unverfälschter) (λογικὸν ἄδολον) Milch, damit ihr durch sie heranwachst zum Heil.** (3) **Denn „ihr habt geschmeckt (oder: dann „habt ihr geschmeckt), dass der Herr süß (gut, gütig) (χρηστὸς) ist" (Ps 34,9; 33,9 LXX) [Variante: dass Christus der Herr ist].**[583]

Die drei Verse gehörten in mehreren *liturgischen Traditionen* zu den Lesungen der Osterzeit. Den Anlass dazu hat vermutlich die Erwähnung der neugeborenen Kinder geboten, die man auf die Täuflinge deuten konnte. Die fünfte *Mystagogische Katechese* des Cyrill von Jerusalem bezeugt 1 Pt 2,1–10 als Lesung. Die Katechese selbst geht jedoch auf den Text nicht ein. Stattdessen bietet sie eine Auslegung der eucharistischen Liturgie. Auch in Nordafrika scheint die Passage in der Osterzeit gelesen worden zu sein. Augustinus hält seinen *sermo* 353 *in die octavarum infantium* über diese drei Verse und zitiert im Laufe der Predigt noch 4,1–3. Die insgesamt sechs Verse könnten also zur Lesung des Sonntags nach Ostern gehört haben. Diese liturgische Verortung bestätigen die (freilich späten) römischen und armenischen Lektionare.[584]

Im Einzelnen betrifft die Rezeption dieser Passage die Frage nach den Adressaten der Mahnung (1), den Zusammenhang der einzelnen Weisungen (2), die Milch für die Neugeborenen (3) und das Psalm-Zitat (4).

1. Die Adressaten: Neugetaufte, Büßer und/oder Halbchristen

An wen richten sich die Aufforderungen der drei Verse? Die patristischen Autoren wie auch die liturgische Verwendung der Passage in der Osterzeit machen deutlich, dass die Verse als direkte Taufunterweisung verstanden werden können (Origenes u. a.), zugleich aber auch auf andere Situationen, etwa die Buße (Gregor der Grosse) oder ein laues Christenvolk (Beda) anwendbar sind, nicht zuletzt deshalb, weil Bekehrung kein punktuelles Geschehen, sondern ein dauerhafter Prozess ist (Cassiodor).

Für Origenes steht der Bezug der Passage zur Taufe fest: In seinem *Matthäuskommentar* bringt er sie in Verbindung mit Tit 3,5: „Durch das ‚Bad der Wiedergeburt' (Tit 3,5) werden sie geboren als neugeborene Säuglinge und sehnen

581 Im CS-Codex fehlt anders als in anderen koptischen Textzeugen eine Entsprechung zu καὶ φθόνους. Ob diese Auslassung schon in einem zugrunde liegenden griechischen Text vorlag oder erst in der koptischen Überlieferung erfolgte, lässt sich nicht entscheiden; vgl. Bethge, Text, 261.

582 Zum Problem der lateinischen Übersetzung mit *rationabile* siehe unten Abschnitt 3.1.

583 Für diese beiden Varianten siehe unten Abschnitt 4.

584 S.o. Einleitung 4.

sich nach vernünftiger lauterer Milch."[585] Diese Deutung dominiert auch spätere Auslegungen.[586]

In einer Zeit jedoch, als Erwachsenentaufen seltener geworden sind, werden die Verse noch auf andere Adressaten als die Neugetauften appliziert. Gregor der Grosse deutet die Stelle auf die Büßer, und zwar in einer Predigt, die er am Donnerstag vor Ostern, dem Tag der Wiederaufnahme der reuigen Sünder, gehalten hat. Er fordert zu Umkehr und Buße auf, gibt dafür biblische Beispiele (die am leeren Grab weinende Maria, Petrus, den Schächer und Zachäus) und resümiert:

> Gerne vergisst der allmächtige Gott, dass wir Schuldige waren; er ist bereit, uns unsere Buße zur Unschuld anzurechnen. Nach Empfang des heilbringenden Wassers wiederum beschmutzt, lasst uns aus den Tränen wiedergeboren werden. „Verlangt also" gemäß dem Wort des obersten Hirten wie soeben geborene Kinder nach Milch. Kehrt wie kleine Kinder zurück zur Brust eurer Mutter, der ewigen Weisheit, trinkt von den reichen Brüsten der Güte Gottes, beweint das Vergangene, meidet das Bedrohliche.[587]

Ähnlich hat auch Cassiodor, wenngleich er das Bild von 1 Pt 2,2 auf die Taufe bezieht, primär die langjährigen Christen im Blick, mit denen er es hauptsächlich zu tun hat. Er setzt den Akzent auf die Dauerhaftigkeit des Nährens: Es handelt sich nicht um ein plötzliches Ereignis, sondern um einen allmählichen Prozess.[588]

Einen vergleichbaren Adressatenkreis, nämlich laue Halbchristen, möchte Beda in seinem Kommentar in diesem Vers adressiert sehen:

> Durch diese Ermahnung über das Verlangen nach der Milch des Wortes spricht er jene an, die unwillig kommen und das Hören der geheiligten Lesungen verachten, unvertraut mit dem Durst und dem Hunger, von denen der Herr sagt: „Selig, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit" (Mt 5,6). Und deshalb erlangen sie nur langsam das vollkommene Wachstum (Erwachsenheit) des Heils, bei der sie dann mit der festen Speise des Wortes

---

585 Origenes, *comm. in Mt.* 13,27 (GCS 40, 254). Vgl. auch *hom. in Ez.* 6,6 (SC 352, 226–228), wo Origenes anlässlich der Auslegung von Ez 16,4 („Man hat dich [Jerusalem] nicht mit Wasser abgewaschen, nicht mit Salz eingerieben, nicht in Windeln gewickelt") erläutert: „Die Seele, die sich von der Sünde erhebt und als erstes in der Taufe geboren wird, wird in Windeln gewickelt. Mein Herr Jesus selbst wurde auch ‚in Windeln gewickelt' (Lk 2,7), wie im Evangelium des Lukas steht. Es ist deshalb nötig, dass wer wiedergeboren wird und dies gewiss in Christus tut, ‚die reine geistliche Milch' begehrt."

586 Vgl. z. B. Augustinus, *serm.* 353,1 (PL 39, 1560): „Die Ohren und Herzen aller, die unsere Sorge umfasst, mögen die Worte des besorgten Hirten bewegen. Besonders aber sind sie heute an euch gerichtet, deren neue Kindheit durch die Geburt im Geist durch die Wiege der Sakramente gekennzeichnet wird. Denn vor allem zu euch spricht das göttliche Wort schmeichelnd durch den Apostel Petrus: [1 Pt 2,1–3]."

587 Gregor der Grosse, *in evang.* 25,10 (FC 28/2, 468) zur Liturgie des „Gründonnerstags", wo Joh 20,11–28 gelesen wurde.

588 Vgl. Cassiodor, *in psalm.* 22,2 (CCL 97, 210).

genährt werden können, d.h. die göttlichen Geheimnisse erkennen und größeres Gutes leisten können.[589]

2. Die Weisungen von V.1

Die Weisungen von 1 Pt 2,1 tauchen gelegentlich, aus ihrem Briefkontext gelöst, in paränetischer Literatur auf. So spielt Basilius von Cäsarea in einem Brief über die Vollkommenheit im Leben von Einsiedlern auf den Vers an.[590] Meist jedoch werden sie in Zusammenhang mit dem Kindheitsmotiv von V.2 erläutert.

Für Origenes handelt es sich um eine nicht zufällige Aufzählung. Vielmehr seien, wie er nebenbei in seiner Römerbriefauslegung bemerkt, die beschriebenen Haltungen und Verhaltensweisen alle dadurch verbunden, dass es sich um „verschiedene Formen des Betruges" handelt. Dass Petrus hier auch Getaufte noch derart ermahnen muss, dient Origenes als Beleg für die Aussage des Paulus, dass keiner ganz gut sein könne. Von der Sünde des Betrugs sei nämlich gemäß 1 Pt 2,22 (Jes 53,9) nur einer frei.[591]

Ausführlich erläutert Augustinus die Begriffe in seiner einschlägigen Predigt am Sonntag nach Ostern:

> Handelt also entsprechend dieser Mahnung so, wie es der heiligen Kindheit entspricht, „legt Bosheit, Falschheit, Heuchelei, Neid und Verleumdung ab". Diese Unschuld müsst ihr so erhalten, dass ihr sie nicht verliert, wenn ihr heranwachst. Was ist Bosheit, wenn nicht Liebe zum Schadenanrichten? Was ist Falschheit, wenn nicht das eine tun und das andere vorgeben? Was ist Heuchelei, wenn nicht Verführung durch täuschendes Lob? Was ist Neid, wenn nicht Hass auf das Glück der anderen? Was ist Verleumdung, wenn nicht ein Tadel, der eher verletzend ist als aufrichtig? Bosheit freut sich an fremdem Unglück; Neid wird auch von fremdem Glück gepeinigt; Falschheit spaltet das Herz; Heuchelei spaltet die Zunge; Verleumdung schädigt den Ruf. Die Unschuld dieser eurer Heiligkeit aber freut sich nicht am Unrecht, sondern freut sich an der Wahrheit, denn sie ist die Tochter der Liebe. Sie ist einfältig wie eine Taube und schlau wie eine Schlange, nicht im Bemühen, Schaden anzurichten, sondern im Bemühen, den zu meiden, der Schaden anrichtet.[592]

589 Beda, *in 1 Pt.* 1,2 (CCL 121, 233).

590 Vgl. Basilius von Cäsarea, *ep.* 22,1 (Courtonne 1, 52–54). Im selben Brief bezieht er sich auch auf 1 Pt 3,16–17 und 4,3 (in 22,1) sowie auf 2,17 (in 22,2).

591 Vgl. Origenes, *comm. in Rom.* 3,3 (in Rom 3,12) (FC 2/2, 74): *diversitates doli.* Er verwendet V.1–2 zur Erläuterung von Röm 3,12 („Alle sind abtrünnig geworden, alle miteinander taugen nichts. Keiner tut Gutes, auch nicht ein einziger"). Wenn man sich vielleicht auch vor schweren Verfehlungen hüten könne, seien kleinere Unwahrhaftigkeiten wohl kaum zu vermeiden. Daher schreibe Petrus im Wissen um diese verschiedenen Formen des Betrugs in seinem Brief: [1 Pt 2,1–2]. Zu Origenes über Täuschung, Betrug, Lüge vgl. die Klarstellungen von Fürst, Hieronymus über heilsame Täuschung, 275–292, dort 289–291 (mit Literatur- und Quellenhinweisen).

592 Augustinus, *serm.* 353,1 (PL 39, 1560–1561).

Auch Augustinus bemüht sich, wie schon Origenes, den Zusammenhang der einzelnen Glieder der Aufzählung aufzuzeigen. Er führt sie alle auf den Hochmut, die Selbstüberhebung *(superbia)* zurück, die für ihn das moralische Grundübel darstellt und wie in einer Kettenreaktion Neid, dann Bosheit und schließlich Falschheit, Heuchelei und Verleumdung hervorbringt. Als Gegenmittel empfiehlt er eine Haltung der Demut:

> Ferner aber bringt der Hochmut sofort Neid hervor. Wer aber ist wohl neidisch, der nicht dem Unglück wünscht, durch dessen Glück er gepeinigt wird? So bringt auch Neid folgerichtig Bosheit hervor. Und daraus treten Falschheit und Heuchelei und Verleumdung hervor und jede böse Tat, die man von einem anderen nicht erleiden möchte.[593]

3. Milch für Neugeborene

3.1 Die Milchmetapher

Das Schwergewicht der Rezeption dieser Verse liegt auf dem Bild der Milch. Dabei begegnet 1 Pt 2,2 in der Regel in einem Cluster mit metaphorisch verbundenen Versen wie 1 Kor 3,2 und Hebr 5,12.[594] Grundlegend ist dabei der Gedanke, dass die Lehre sich der Entwicklung des Schülers anpassen muss. Maßgebliche Bedeutung gewinnt weitgehend die Auslegung des Origenes, wenngleich auch später noch Variationen begegnen. Zuvor hatte allerdings schon Clemens von Alexandrien die Metapher in einer Weise erörtert, die sich von der origenischen Deutung unterscheidet.

Die entsprechende Passage findet sich nicht in den *Adumbrationes* (hier wird 1 Pt 2,1–8 übersprungen), sondern im *Paedagogus.* Dort erläutert Clemens die Milchmetapher auf dem biologischen Kenntnisstand seiner Zeit und verbindet diese Ausführungen mit einer metaphorischen Deutung. Er wendet sich gegen die Behauptung gewisser Gnostiker

> […] dass die Milch die Anfangsgründe der Lehre bezeichne, da sie gleichsam die ersten Speisen seien, die feste Speise dagegen die geistlichen Erkenntnisse, wobei sie sich selbst einen Platz auf der Höhenstufe der Gnosis zuschreiben. So sollen sie wissen, dass sie, wenn sie die Speise als feste Nahrung und als Fleisch und Blut Jesu bezeichnen, in ihrer hoffärtigen Weisheit in einen Widerspruch mit der einfachen Wahrheit geraten. Denn das Blut erweist sich als das, was beim Menschen zuerst entsteht, und manche haben es sogar Urstoff der Seele zu nennen gewagt. Dieses Blut verändert sich, wenn die Mutter ein Kind geboren hat, durch einen natürlichen Gärungsvorgang, und infolge der mitfühlenden zärtlichen Liebe verliert es seine rote Farbe und wird gewissermaßen wie im Alter weiß, damit sich

593 Augustinus, *serm.* 353,1 (PL 39, 1561).

594 Vgl. z. B. Origenes, *comm. in Cant.*, prol. 1,4 (SC 375, 82) und Macarius/Simeon, *hom.* 16,2 und 17,4 (TU 72 = 5/17, 80,4 und 155,16–17 Klostermann/Berthold).

> das Kind nicht fürchte. Und im Unterschied zum Fleisch ist Blut flüssig, da es gleichsam flüssiges Fleisch ist; im Unterschied zum Blut aber ist die Milch nahrhaft und aus feineren Teilen zusammengesetzt.[595]

Clemens gibt hier den Wissensstand wieder, wie ihn ein paar Jahrzehnte zuvor Galen präsentiert hatte.[596] Die physiologische Herleitung der Muttermilch aus dem Blut dient bei Clemens einem doppelten Zweck. Zum einen kann er die Metapher gegen die gnostische Deutung einem fortgeschrittenen Stadium zuordnen. Zum anderen ist er so in der Lage, eine Verbindung zum Blut Christi herzustellen:

> Nun kann man gewiss nichts finden, was nahrhafter oder süßer oder weißer wäre als die Milch. In jeder Hinsicht aber ist ihr die geistliche Speise ähnlich, die süß ist wegen der Gnade, nahrhaft als Leben und weiß als der Tag Christi;[597] das Blut des Logos ist (hiermit) als Milch erwiesen.[598]

Im folgenden Abschnitt bietet er dann eine differenzierte Auslegung der Metapher. Die geistliche Milch stehe für Christus, mit der die jungfräuliche Mutter, die Kirche, die Kleinen nährt. Der Logos sei die Milch, die „den Leib Christi, die junge Schar, ernährte, die der Herr selbst in fleischlichen Wehen geboren, die der Herr selbst in die Windeln seines kostbaren Blutes gewickelt hatte.“[599] Diese Milch fließe zugleich vom Vater aus, dessen Brust der Logos sei. Diese Milch entstehe aus der Vereinigung von Blut und Fleisch (Joh 6,55). Fleisch sei die Metapher für den Heiligen Geist, das Blut stehe für jenes Wort, das sein Blut vergossen habe. Der Herr Jesus sei dieser „Geist, der Fleisch geworden ist“. Nach dem Zitat aus 1 Pt 2,1–3 folgen wieder biologische Erörterungen: Wie Blut sich in Milch verwandle, so Nahrung in Blut.[600] Dann assoziiert Clemens mit der Metapher Ex 3,8.17 (Milch und Honig)[601] und die einschlägigen Paulusverse.[602]

An anderer Stelle, in den *Stromateis,* versteht Clemens zwar die Milchmetapher auch im Sinne des „Anfangsunterrichts“, bezieht diese Deutung jedoch nicht auf 1 Pt, sondern nur auf 1 Kor 3,1–3.[603]

---

595 Clemens von Alexandrien, *paed.* 1,39,1–2 (GCS ³12, 113).
596 Vgl. Galen V 283. Im Folgenden ergeht sich Clemens in weiteren Details, die Galen IV 176 und XV 401 entsprechen.
597 Vgl. Hirt des Hermas, vis. 4,3,5 (Lindemann/Paulsen 372).
598 Clemens von Alexandrien, *paed.* 1,40,2 (GCS ³12, 114). Zum Vorstellungshintergrund vgl. auch die Erzählung über Simon Magus in den Pseudo-Clementinen, wie er Menschen herstellt; vgl. Nicklas, Simon Magos, 409–424.
599 Diese Übersetzung setzt eine kleine Emendation des verderbten griechischen Textes voraus.
600 Vgl. Clemens von Alexandrien, *paed.* 1,41–44 (GCS ³12, 114–116).
601 Vgl. Clemens von Alexandrien, *paed.* 1,45,1 (GCS ³12, 116–117).
602 Vgl. Clemens von Alexandrien, *paed.* 1,45,2 (GCS ³12, 117).
603 Vgl. Clemens von Alexandrien, *str.* 5,10,66 (GCS ⁴52, 370). Zu Clemens’ scheinbar widersprüchlichen Äußerungen vgl. Neymeyr, Die christlichen Lehrer, 78–79, und McGowan, Ascetic Eucharists, 107–108.

Während Clemens also noch klar die petrinische von der paulinischen Milchmetapher unterscheidet, wird ab Origenes die Deutung der Milchmetapher von 1 Pt durch die paulinische Metaphorik bestimmt. Origenes stellt die „geistige, unverfälschte Milch" von 1 Pt 2,2 ausdrücklich der „festen Nahrung" (Hebr 5,12.14) für die Vollkommenen gegenüber. Allerdings steht auch bei ihm die Milch zumindest an einer Stelle für ein fortgeschrittenes Stadium, und zwar im Vergleich zu den „Schwächeren", denen „Gemüse" (Röm 14,2) gegeben werde. Diese Differenzierung bringt er nebenbei in seiner Auseinandersetzung mit dem Vorwurf des Celsus, entweder der christliche Gott verwandle sich selbst oder er lüge und betrüge. Gott betrüge nicht, so Origenes, und er verändere auch weder sich selbst noch seinen Logos, sondern er passe die Kraft seines Wortes dem Menschen an:

> Wie die Beschaffenheit der Speisen […] so verändert Gott auch die Kraft seines Wortes, das dazu bestimmt ist, die menschliche Seele zu nähren, für einen jeden Menschen nach seiner Würdigkeit.[604]

Neben den genannten drei Bibelstellen beruft sich Origenes andernorts auf 1 Kor 3,1–3, speziell 3,2 („Ich habe euch mit Milch, nicht mit Fleisch genährt"). Dabei wird 1 Pt 2,2 unterschiedslos in die paulinische Nahrungsmetaphorik eingereiht.[605] An einer Stelle bezieht er die Milchmetapher von 1 Pt 2,2 und 1 Kor 3,2 ausdrücklich auf buchstäbliche Schriftauslegungen für diejenigen, „die keine größeren Wahrheiten aufnehmen können":

> Und jede wörtliche Auslegung, meine ich, welche diejenigen erbauen kann, die Größeres nicht fassen, dürfte wohl mit Recht Milch genannt werden, welche von dem Heiligen Land der Schriften herfließt, das von „Milch und Honig" fließt.[606]

Ähnlich wie bei Origenes bestimmt auch bei späteren Autoren die paulinische Metaphorik das Verständnis von 1 Pt 2,2. So spielt Gregor von Nyssa in seiner Hoheliedauslegung auf die unverfälschte Milch von 1 Pt 2,2, an, denkt aber nicht an Petrus, sondern an Paulus:

604 Origenes, *Cels.* 4,18 (SC 136, 226). Diese Passage greift Maximus Confessor, ohne Origenes zu nennen, auf: *carit.* 1,100 (Ceresa-Gastaldo 88).

605 Vgl. z. B. Origenes, *hom. in Ez.* 7,10 (SC 352, 270–272); *hom. in Num.* 16,8 (GCS 7,150–151).

606 Origenes, *comm. in Mt.* 12,31 (GCS 40, 138). Den Anlass zu dieser Bemerkung bietet die Auslegung von Mt 16,28 („Wahrlich, ich sage euch, einige, die hier stehen, werden den Tod nicht schmecken") auf die drei Apostel, die Jesus kurz darauf bei seiner Verklärung sahen. Auch in *comm. in Cant. prol.* 1,4 (SC 375, 82) verwendet er das Bild in diesem Sinne: Das Hohelied der Liebe speziell sei noch nichts für Milchtrinker, sondern nur für Fortgeschrittene. – Zur Metapher Milch bei Origenes vgl. Tloka, Griechische Christen, 90–92; speziell zu seiner ausführlichen Digression über die unterschiedlichen geistlichen Nahrungen in *Jo.* 13,203–225 (SC 222, 145–152) zu Joh 4,32 vgl. Poffet, La Méthode exégétique, 223–226; zudem Blanc, Les nourritures spirituelles, 3–20, und Crouzel, Origène, 166–184.

> Er [Paulus], der mit der unverfälschten Milch das noch kindliche Stadium des geistlichen Lebensalters nährt, weil er, wie der Apostel selbst sagt, zur „Amme“ (vgl. 1 Thess 2,7) der „Neugeborenen“ in der Kirche wird, spart das „Brot“ der Weisheit für die auf, die in Hinsicht auf den „inneren Menschen“ (vgl. Eph 3,16) vollkommen geworden sind.[607]

Ps.-Hilarius entfaltet in seinem Kommentar die Symbolik noch weiter, indem er den unterschiedlichen Aggregatzuständen der Milch die einzelnen Schriftsinne zuordnet:

> Milch gibt es in drei Formen, die der Lehre verglichen werden können: als Flüssigkeit, Käse und Butter. Flüssige Milch ist der buchstäbliche Sinn (der Schrift) *(historia),* Käse der moralische und Butter der anagogische der Engel. Diese Dinge aber lernt man, wenn man einen guten Lehrer findet.[608]

Einen etwas anderen Akzent setzt Cassiodor, zwar nicht in seinem Kommentar, wohl aber in seiner Verwendung von 1 Pt 2,2 zur Auslegung von Ps 22,1 („Er hat mich aufgezogen mit den Wassern der Erfrischung“):

> Er [der Psalmist] hat gut daran getan hinzuzufügen: „Er hat mich aufgezogen“, mit anderen Worten: „Er hat allmählich genährt“, als wären es Neugeborene und Wiedergeborene, wie der Apostel Petrus sagt: [2,2].[609]

Er hebt also die Prozesshaftigkeit des Nährens hervor, wie sie ja auch dem in 1 Pt 2,2 verwendeten Begriff des Wachstums entspricht.

Die Macarius-Überlieferung (in der manche Forscher trotz starker Verwandtschaft der Texte die Werke eines ansonsten unbekannten Ps.-Macarius des Alexandriners von den Schriften eines Simeon von Mesopotamien [sog. Ps.-Macarius der Ägypter], eines syrischen, dem Messalianismus nahe stehenden Autors der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, unterscheiden) bildet insofern eine Ausnahme, als sie die petrinische Milchmetaphorik nicht mit der paulinischen vermischt. Diese Schriften, die immer wieder getaufte Christen zu einer intensiveren

607 Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* 14 (in 5,13a) (FC 16/3, 714–715). Im Anschluss zitiert er 1 Kor 2,6. – Er benutzt 1 Pt 2,2 auch an anderen Stellen zur Auslegung des Hohenliedes (bes. zu Hld 1,2; 5,1 und 5,12): *hom. in Cant.* 1 (in 1,2b) (FC 16/1, 142–144); 10 (in 5,1e) (FC 16/2, 560). – Auch Beda, *in 1 Pt.* 2,2 (CCL 121, 232–233) bleibt auf der von Origenes eingeschlagenen Linie: „Wie sie von Natur aus nach der Milch ihrer Mutter verlangen, so dass sie gesund heranwachsen und die Fähigkeit erwerben können, Brot zu essen, so sucht auch zuerst die einfachen grundlegenden Elemente des Glaubens an den Brüsten eurer Mutter, der Kirche, d. h. bei den Lehrern des Alten und Neuen Testamentes, die entweder geschrieben haben oder mündlich euch die göttlichen Worte verkündigen, damit ihr, indem ihr gut lernt, Sättigung erlangt durch das lebendige Brot, das vom Himmel gekommen ist (Joh 6,51), d. h. durch die Sakramente der Inkarnation, durch die ihr wiedergeboren seid.“

608 Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 2,2 (CCL 108B, 81).

609 Cassiodor, *in psalm.* 22,2 (CCL 97, 210).

Ausrichtung auf Gott ermahnen, verwenden mehrmals Anspielungen auf die reine geistige Milch, um die Adressaten ihren eigenen dürftigen Zustand vor Augen zu führen, in dem ihnen, obwohl getauft, diese Milch offenbar noch völlig fehlt:

> Weil unser Wandel noch nicht keusch ist, besitzt unser Geist noch keinen Glanz. Weil wir die reine geistliche Milch (1 Pt 2,2) noch nicht lieben, macht unsere Seele in der Weisheit seines Geistes keinen Fortschritt. Weil wir unsere Seele noch nicht aufwecken, weil uns das Licht des Tages noch nicht aufgeht (vgl. 2 Pt 1,19), lässt der geistliche Morgenstern sein Licht noch nicht in unserem Geist leuchten.[610]

Halten wir fest: Anders als die mit ORIGENES einsetzende dominante Auslegungslinie erkennt CLEMENS VON ALEXANDRIEN klar den Unterschied der Milchmetapher von 1 Pt 2,2 zu 1 Kor 3,1–3 und Hebr 5,11–14, wo Milch für die Erstunterweisung steht. Es geht im Ersten Petrusbrief primär nicht um Wörter, sondern um das Wort Gottes, die worthafte Milch (λογικὸν γάλα) selbst – wobei beides sich letztlich, wie schon verschiedene Autoren im Blick auf 1,23 und 25 deutlich gemacht haben (s. o. ad locos), kaum trennen lässt.

Allerdings zeigten zumindest die Kopisten in der lateinischen Überlieferung oft Unverständnis für den Sinn der Wendung „vernünftige Milch“ *(rationabile lac).* In nicht wenigen Handschriften steht *rationabiles* statt *rationabile,* so dass sich das Attribut auf *infantes* und nicht auf *lac* bezieht und somit von „vernunftfähigen Neugeborenen“ die Rede ist.[611] Dieses Missverständnis ergibt sich letztlich daraus, dass dem Lateinischen ein Wort fehlt, das den Bedeutungsreichtum von λογικὸν wiedergeben kann. Die Entscheidung, es mit *rationabile* zu übersetzen, schloss zudem für westliche Leser und Hörer von vornherein einen Bezug auf den göttlichen Logos aus.

3.2 Neugeborene

Die Neugeborenenmetapher ist zwar eng mit dem Bild der Milch verbunden, in den Kommentaren erhält sie jedoch einen eigenen Akzent.[612] Während die Milch in der Regel mit einem frühen, noch unreifen Stadium des geistlichen Lebens assoziiert

---

610 Ps.-MACARIUS DER ALEXANDRINER, *ep.* 2,2 (Syrischer Text: Strothmann 204; Ü: ibid. 137). Ähnlich mit fast identischer Abfolge der angespielten Schriftstellen, zu denen noch Mal 4,2; 2 Pt 1,4; 1 Pt 2,9 und Mt 3,7; 12,34; 23,33 hinzukommen, Ps.-MACARIUS DER ALEXANDRINER, *ep.* 1,5 (Strothmann, 199; vgl. Strothmann, Syriaca 21/2: Übersetzung 133) sowie Ps.-MACARIUS DER ÄGYPTER/(Ps.-)EPHRAEM, *ad cont.* 5 (Strothmann 88).

611 So vor allem der altlateinische Typ S. Vgl. VL 26/1, 97. Aber auch vier Handschriften von BEDAS Kommentar bieten *rationabiles;* vgl. BEDA, *in 1 Pt.* 2,1.2 (CCL 121, 232, app. ad II,3).

612 So z. B. auch bei Ps.-MACARIUS/SIMEON, Logos 10,3,5 (GCS 55, 138), der zudem eine Verbindung mit der „unaussprechlichen Freude“ von 1 Pt 1,8 herstellt: „Das Kind freut sich und jubelt, wenn es die Mutter sieht, da es von ihr die nährende Milch bekommt. So finden auch diejenigen Erquickung, die das wahre Licht des Geistes in sich haben und mit Christus bekleidet sind und ihn sehen, und sie freuen sich mit ‚unaussprechlicher Freude‘ (1 Pt 1,8)“. Auch wenn 1 Pt 2,2 nicht direkt zitiert wird, hat der Redner hier doch wohl diese Stelle im Hinterkopf. Kurz vorher

wird, dem eine einfache, intellektuell wie geistlich wenig anspruchsvolle Lehre bzw. Auslegung entspricht, verbinden die Kommentatoren die „Neugeborenen“ mit der Ermahnung von V.1, indem sie auf die Unschuld der Kinder abheben, auf die jene Weisungen zielen.

So schreibt Ps.-Hilarius in seinem Kommentar: „Da ihr durch das Wort des lebendigen Gottes neu geboren seid, legt alle Falschheit ab, denn ein Neugeborenes hat keine Falschheit im Herzen.“[613] Auch Beda legt in seinem Kommentar den Akzent auf die Unschuld der Kinder:

> Seid durch Bemühen um eine gute Lebensweise wie neugeborene Kinder, die durch die Natur ihres unschuldigen Alters offenbar unerfahren sind, Bosheit und List nachzuahmen, neidisch zu sein und herabzusetzen, und die überhaupt nicht wissen, wie sie sich anderen Lastern dieser Art hingeben sollten.[614]

Dass zuvor auch Asterius, Ende des 4. Jahrhunderts Bischof in Amasea im nördlichen Kleinasien, die Neugeborenenmetapher so aufgefasst hatte, zeigt seine Verwendung von V.2 in einer Predigt zur Auslegung von Ps 8,3a („Aus dem Mund von Kleinkindern und Säuglingen erschaffst du dir Lob“). Dabei versteht Asterius offenbar 1 Pt 2,2 von 1 Kor 14,20 her („Seid doch nicht Kinder an Einsicht, Brüder! Seid Unmündige an Bosheit […]!“):

> Da also „das Lob im Munde eines Sünders nicht reif ist“ (Sir 15,9a), ermahne ich: Lasst uns, indem wir in der Schlechtigkeit wie Kleinkinder sind, die „worthafte und unverfälschte Milch des Wortes wie eben geborene Kinder“ (1 Pt 2,2) mit unbefleckten Lippen empfangen und […] würdige Lobredner und Anbeter Gottes werden![615]

Augustinus verbindet das Bild in seiner Predigt am Sonntag nach Ostern *(in die octavarum infantium)* mit dem Jesuswort über die Kinder und das Himmelreich (Mt 19,13–15):

> Denn solchen gehört das Himmelreich, nämlich den Demütigen, d. h. denen, die im Geiste Kinder sind. Verachtet niemanden, scheut vor niemandem zurück. Eure Schwachheit ist die Schwachheit der Großen. Hochmut aber ist die falsche Größe der Schwachen; sobald er den Geist in Besitz genommen hat, wirft er ihn nieder, indem er ihn aufrichtet, macht er ihn leer, indem er ihn aufgeblasen macht, zerstreut er ihn. Wer demütig ist, kann nicht schuldig sein, wer hochmütig ist, nicht unschuldig. […] Wenn ihr also die fromme Demut bewahrt, die in der Heiligen Schrift als heilige Kindheit gutgeheißen wird, dann werdet

---

hat er schon mit der „Süßigkeit des guten und untadeligen Lammes“ (in 10,2,5) bereits auf 1 Pt 1,19 und 2,2 angespielt, kurz darauf zitiert er 1 Pt 1,18–19 (in 10,4,4).

613 Ps.-Hilarius, *in 1 Pt.* 2,1 (CCL 108B, 81).

614 Beda, *in 1 Pt.* 2,1–2 (CCL 121, 232).

615 Asterius von Amasea, *hom.* XV,2,20 (in Ps. 8) (Richard 116).

ihr unbesorgt sein, was die Unsterblichkeit der Seligen angeht: Denn solchen gehört das Himmelreich.[616]

Die heilige Kindheit erscheint bei AUGUSTINUS also nicht als ein Symbol für Unschuld, sondern für Demut. Auch andere Autoren vermeiden es, die Neugeborenenmetapher auf die Unschuld der Kinder zu beziehen. In einer *anonymen Scholie* heißt es, man müsse in der Weisheit wachsen

[…] bis der Geschmack gut und böse unterscheiden kann. Denn wenn man sich nicht der Bosheit der Kindheit entfremdet, ist es unmöglich, sich der geistlichen Erkenntnis anzunähern.[617]

Auch DIDYMUS deutet die Metapher auf die Gutheit bzw. Bosheit der Natur, allerdings bleibt unklar, was es bedeuten soll, wenn er sich (auch durch Zitate aus Joh 3,5 und 7) gegen Häretiker wendet, die lehrten, es gebe eine gute und (eine) böse Natur *(esse naturam bonam et malam)*.[618] Solche Häretiker bringe 1 Pt 2,1–3 in Verwirrung. Haben diese Häretiker gelehrt, dass man der Natur nach zugleich gut und böse sein kann? Oder dass Naturen gut oder böse sind und nicht geändert werden können? Am wahrscheinlichsten ist wohl, dass DIDYMUS, der in seinem Petruskommentar ja häufig manichäische Lehren angreift, dies auch hier tut: In diesem Fall dienen die Petrusverse als Argument gegen die Meinung, das Böse könne eine Substanz haben. Gegen eine solche Lehre wendet sich spätestens OECUMENIUS in seinem Kommentar zu V.1:

Diese wenigen Worte sagen viel aus, denn es ist für solche, die zu einem unverderblichen Leben wiedergeboren sind, unwürdig, in Böses verstrickt zu sein und Dinge, die kein Sein haben, dem vorzuziehen, was wahrhaftig existiert. Denn das Böse ist keine Substanz, sondern haftet nur Substanzen an, als wäre es ein Teil von ihnen. Petrus sagt, dass Gläubige gegen allen Betrug […] immun sein sollen. Betrug und Verstellung sind das genaue Gegenteil der Wahrheit, die euch gelehrt wurde. Wenn Neid und Verleumdung in euch ein Zuhause finden, die ihr durch das Band brüderlicher Liebe verbunden seid, wie sollt ihr dann fähig sein, den Angriffen der Häretiker standzuhalten?[619]

Auch hier zeigt sich also, wie die Exegese durch bestimmte theologische Kontroversen einen besonderen Akzent erhält. Während Ps.-HILARIUS, ASTERIUS und BEDA den Vers problemlos im Sinne kindlicher Unschuld verstehen können, spielen in die Exegese des DIDYMUS und OECUMENIUS wohl auch die Auseinandersetzungen mit Lehren wie die der Manichäer über die böse Natur des Menschen hinein. Bei

616 AUGUSTINUS, *serm.* 353,1 (PL 39, 1561).
617 CATENA ARMENICA 122 (PO 44, 92).
618 DIDYMUS, *in 1 Pt.* 2,1–3 (Zoepfl 19, 1–4).
619 OECUMENIUS, *in 1 Pt.* 2,1 (PG 119, 529).

Augustinus und in der anonymen Scholie dürfte zudem die Erbsündenlehre (ob man diese nun mit manichäischen Lehren in Verbindung bringen möchte oder nicht) im Hintergrund stehen. Der Einfluss theologischer Debatten tritt auch in der christologischen Verwendung des Verses zutage.

3.3 Christologische Verwendung von V.2

Nach Severus von Antiochien (frühes 6. Jh.) setzt die Sehnsucht nach geistiger Milch, die er mit der christlichen Lehre identifiziert, die wahre Menschwerdung des Logos voraus:

> Wenn er nicht das Säugen mit Muttermilch ertragen hätte, würden wir keine Sehnsucht spüren „wie die neugeborenen Kinder nach der geistigen unverfälschten Milch", wie der göttliche Petrus sagt.[620]

So zitiert die Griechische Katene den monophysitischen Patriarchen, der sich gegen eine Trennungschristologie wendet, derzufolge der göttliche Logos im Menschen Jesus von Nazaret lediglich Wohnung genommen, nicht aber inkarniert hat.[621] Die Armenische Katene bietet stattdessen „aus einem Brief des Severus von Antiochien an den Bischof Nikias" ein etwas ausführlicheres, vermutlich authentisches Zitat, demgegenüber die griechische Version als Verkürzung erscheint:

> Er hat die Geburt im Fleisch geheiligt und die bitter schmeckende Züchtigung auf sich genommen, aufgrund derer wir in Traurigkeit Kinder zur Welt bringen. Deshalb haben wir als unsere Speise die Milch der göttlichen Erkenntnis erhalten, und wie neugeborene Kinder verlangen wir nach der reinen und geistigen Milch, wie der heilige Petrus an dieser Stelle sagt.[622]

4. Das Psalmzitat in V.3

Wie schon in 1 Pt 1,24–25 und später in 3,10–12 zitiert 1 Pt 2,3 den Ps 34, der nicht nur eine bedeutende liturgische Rolle gespielt hat, sondern auch durch sein Thema (Rettung aus Not durch Gott) dem Ersten Petrusbrief nahesteht.[623] Aufgrund dieses Zitats konnten auch Auslegungen des Psalms auf 1 Pt 2,3 angewandt werden. So bringen die *Katenen* einen Auszug aus Basilius über Ps 34,9:

620 Severus von Antiochien, in: Catena Graeca 3,1 (Cramer 50).
621 Zur Christologie des Severus vgl. Chesnut, Christologies, 9–56; Grillmeier, Jesus der Christus, 20–185.
622 Severus von Antiochien, in: Catena armenica 121 (PO 44, 92).
623 Vgl. dazu Fischer, Le Christ, 99–100; Horrell, Themes, 522.

> Wie die Natur des Honigs den Unkundigen nicht so sehr durch Worte klar werden kann als vielmehr durch die geschmackliche Wahrnehmung selbst, so kann auch die Güte des himmlischen Brotes nicht einleuchtend durch Lehren vermittelt werden, wenn wir nicht, […] die Güte des Herrn durch eigene Erfahrung erfassen können [armenisch: wenn wir uns nicht wirksam der Praxis der Gebote hingeben].[624]

1 Pt 2,3 bzw. Ps 34,9 unterstreicht demnach die Bedeutung der eigenen Erfahrung gegenüber dem bloßen Hören der Lehre. Damit stellt sich die grundlegende Frage, wie V.3 zu verstehen ist: Ist die Erfahrung den Adressaten schon gegeben oder steht sie noch aus? Eine Antwort deutet Cassiodor an. Anlässlich seiner Auslegung des Psalmverses „Der Herr ist süß zu allen" (Ps 144,9) zitiert er 1 Pt 2,3:

> Wie der Apostel Petrus sagt: „Wenn es so sei, habt ihr geschmeckt, dass der Herr süß ist", denn er kann nur von denen süß genannt werden, die seine Segnungen im geistlichen Sinne aufgesaugt haben.[625]

Aufgrund seiner Güte können die Menschen den Herrn „mit hingebungsvollen Gedanken schmecken". Auf jeden Fall setzt diese Erfahrung im Menschen voraus, dass er sich wie ein Kind verhält. Wenn er Bosheit, List, Heuchelei, Neid, Verleumdung ablegt, dann erfährt er Gott als gütig. In dem Maße, wie dies bereits geschehen ist, hat er also Gott schon als gütig erfahren.

Auch Beda schlägt den Bogen zurück zu V.1, wobei das Schmecken der göttlichen Süße ein von Bosheit befreites Leben erst zu ermöglichen oder zumindest zu erleichtern scheint:

> Durch diese Übereinkunft, sagt er, indem ihr euer Herz befreit und von Bosheit und Schlechtigkeit reinigt, verlangt nach der lebenspendenden Speise Christi, wenn ihr die Fülle der göttlichen Süße schmeckt. Denn es wundert nicht, dass jemand, der nichts von der Süße von oben schmeckt, es nicht meidet, sich durch irdische Verlockungen zu beschmutzen.[626]

Die unterschiedlichen Deutungen spiegeln die Ambivalenz des Verses, die in der grammatikalischen Konstruktion gründet. Es bleibt nämlich unklar, ob εἰ in V.3 konditional-hypothetisch zu verstehen ist oder als Beschreibung einer Tatsache. Zwar dominiert die konditionale Deutung (so auch in den lateinischen Übersetzungen und wohl auch in den späteren Textzeugen, welche die Variante εἴπερ bieten[627]), aber die patristischen Autoren rechnen doch damit, dass die Adressaten von 1 Pt schon auf den Geschmack gekommen sind. V.3 beschreibt demnach eine

624 Catena graeca 3,3 (Cramer 51), vgl. Catena armenica 123 (PO 44, 94). Vgl. Basilius, *in Ps.* 34,9 (PG 29, 364–365).
625 Cassiodor, *in psalm.* 144,9 (CCL 98, 1293).
626 Beda, *in 1 Pt.* 2,3 (CCL 121, 233).
627 Vgl. ECM IV 1 app. ad 2,3 (2–4b). Metzger, Textual Commentary, 689, deutet diese Variante lediglich als stilistische Verbesserung und „more subtle".

bereits geschehene Erfahrung („ihr habt geschmeckt"), stellt jedoch zugleich weiteres Schmecken in Aussicht. Auch hier begegnet also die schon mehrmals festgestellte eschatologische Spannung zwischen dem bereits erfahrenen und dem noch ausstehenden Heil, welche die Situation der ursprünglichen Adressaten des Briefes ebenso kennzeichnet wie die Lebenswirklichkeit der Rezipienten der Briefauslegungen in späteren Zeiten.

In der Textüberlieferung begegnet übrigens eine bemerkenswerte Variante. Die beiden ältesten Textzeugen (CS-Codex,[628] dort natürlich die koptische Entsprechung, und P 72) sowie einige wichtige Minuskeln und einzelne byzantinische Majuskeln lesen in V.3 Χριστὸς statt χρηστὸς.[629] Dabei dürfte es sich wohl weniger um einen zufälligen Iotazismus als vielmehr um eine bewusste Identifikation des Kyrios aus dem Psalmzitat mit Christus handeln. Diese Gleichsetzung kommt auch da zum Tragen, wo wie in der Armenischen Katene der Psalmvers auf die eucharistische Speise, den Christus in Brot und Wein, bezogen wird.[630]

Resümee zu 1 Pt 1,13–2,3

Bei aller Vielfalt der Rezeptionen dieses Abschnittes, die sich kaum auf einen Nenner bringen lassen und sich deshalb im Grunde einer zusammenfassenden Beschreibung entziehen, kann man zumindest eine allgemeine Aussage treffen: Diese Passage wurde noch stärker als die vorhergehende paränetisch verwertet. Dies gilt nicht nur für diejenigen Verse, in denen es ausdrücklich um das Verhalten geht und konkret von Nüchternheit (1,13), Begierden (14), Heiligkeit (15), sinnlosem Lebenswandel (18), Reinigung und Bruderliebe (22) oder Bosheit, Falschheit, Heuchelei und Neid (2,1) die Rede ist. Auch die Hinweise auf Gottes Handeln, insbesondere auf den Freikauf durch das kostbare Blut, aber auch auf sein Wort, das im Gegensatz zur vergänglichen Welt immer bleibt, dienten meist der Motivierung zu einem Lebenswandel, der dem Handeln Gottes entspricht. Dabei wurden gelegentlich und eher beiläufig auch theologische Fragen etwa der Christologie oder der Gnadentheologie und hier speziell anlässlich der Rede von der Heiligkeit (1,15–16) und der Neugeborenenmetapher (2,2) die Möglichkeit moralischer Vollkommenheit erörtert. Der Begriff des Wachstums und das Bild der Milch (2,2) veranlassten, wie schon das Suchen, Forschen und Begehren im vorigen Abschnitt, mehrere Autoren, die Unabgeschlossenheit und den Wegcharakter christlicher Existenz zu unterstreichen.

628 Vgl. Bethge, Text, 261.

629 Vgl. ECM IV 1, 126 app. ad 2,3 (8a–b). Goppelt, Petrusbrief, 73, meint, der Abschreiber von P 72 habe das Zitat aus Ps 34,9 nicht erkannt. Metzger, Textual Commentary, 689, geht auf diese Variante nicht ein. – Die christologische Formel hat dann in P 72 noch die Glosse ἐπιστεύσατε nach sich gezogen, die das Schmecken als Glauben interpretiert.

630 So z. B. auch in der Scholie aus Basilius, *in Ps.* 34,9 (PG 29, 364–365) in Catena Armenica 123 (PO 44, 92,15–94,2). In Catena Graeca 3,3 (Cramer 51, 11–16) setzt das Basiliuszitat erst nach dem Bezug zur Eucharistie ein.

Geistiges Haus, heilige Priesterschaft, Gottes eigenes Volk (1 Pt 2,4–10)

(4) Kommt zu ihm (Ihr seid zu ihm gekommen), dem lebendigen Stein, der von (den) Menschen verworfen, bei Gott aber auserwählt und wertvoll (geehrt worden) ist. (5) Und als lebendige Steine lasst euch selbst (habt ihr euch selbst) [Vulgata: darüber] zu einem geistigen Haus [lat. Variante: zu geistigen Häusern] aufbauen (lassen), zu einer heiligen Priesterschaft, um geistige, Gott wohlgefällige Opfer darzubringen, durch Jesus Christus. (6) Denn es heißt (Deshalb heißt es) in der Schrift: Siehe, ich lege in Zion einen Eckstein (λίθον ἀκρογωνιαῖον), einen auserwählten, wertvollen (ehrbaren); und wer an ihn glaubt, der geht nicht zugrunde. (7) Für euch, die Gläubigen, gilt dieser Wert (diese Ehre). Für die Ungläubigen aber ist gerade der Stein, den die Bauleute verworfen haben, zum Haupt der Ecke (εἰς κεφαλὴν γωνίας) geworden, (8) und zum Stein, an den man anstößt, und zum Felsen, an dem man zu Fall kommt. Sie stoßen sich an ihm, dem Wort nicht gehorchend; und dazu sind sie auch bestimmt. (9) Ihr aber seid ein erwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft [so lat., dagegen kopt. und arm.: ein Königshaus, eine Priesterschaft], ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde, damit ihr die guten Taten dessen verkündet, der euch aus Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat. (10) Einst wart ihr nicht (einmal ein) Volk, jetzt aber Volk Gottes; einst gab es für euch kein Erbarmen, jetzt aber habt ihr Erbarmen gefunden.

Diese sieben Verse gehören zu den am stärksten rezipierten Passagen von 1 Pt. Offenbar boten sie sich in besonderer Weise an, das Selbstverständnis der Christen als einer erwählten Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen. Wenngleich in der Frühzeit und gelegentlich auch später nicht immer klar wird, ob ein Autor sich auf 1 Pt oder auf andere Schriften bezieht, in denen ähnliche Bilder gebraucht werden, wird doch ab Clemens von Alexandrien immer wieder ausdrücklich auf 1 Pt rekurriert bzw. dieser wörtlich zitiert.

Dabei wurde der gesamte Abschnitt in der Regel als eine in den Kontext zwar eingebundene, gleichwohl aber deutlich abgegrenzte Einheit (1) verstanden, deren unterschiedliche Teile auch innerlich verbunden sind (2). Einige Stellen daraus bereiteten bei der Übersetzung ins Lateinische Schwierigkeiten (3). Zumindest Teile der Passage fanden liturgische Verwendung (4). In noch stärkerem Maße als bei anderen Abschnitten von 1 Pt wurden Verbindungen zu anderen biblischen Texten hergestellt (5).

1. Abgrenzung und Einbettung

Der Abschnitt wird üblicherweise – Didymus und die griechische Katene nehmen noch V.11 hinzu – vor 4 und nach 10 abgegrenzt. Allerdings gehen die Kommentare auch teilweise auf die Einbindung dieses Abschnittes in den Petrusbrief ein. Didymus knüpft an 1,23 an, indem er die dort erwähnten aus unverderblichem Samen Wiedergeborenen mit dem nun genannten erwählten Geschlecht identifiziert.[631] Beda sieht die Überleitung von V.3, der Ps 34,8 (33,9 LXX) über die Süße des Herrn zitiert, zu V.4 durch diesen Psalm inspiriert:

> Und da es in dem Psalm, aus dem er diesen Vers [V.3] genommen hat, vorher heißt: „Kommt zu ihm und werdet erleuchtet“ (Ps 34,5 [33,6] LXX) hat der gesegnete Petrus zu Recht hinzugefügt: [Zitat 2,4].[632]

2. Der innere Zusammenhang

Dieser Hinweis auf Ps 34,8 legt nahe, auch wenn Beda dies nicht ausdrücklich vermerkt, dass nicht nur das Näherkommen in V.4, sondern auch das Erleuchtetwerden in V.9 auf den Psalmvers anspielt. Der Psalmvers bietet demnach eine Klammer, welche die beiden metaphorisch getrennten Teile, 4–8 (ädile Metaphorik) und 9–10 (Volk, Priesterschaft, Königtum), miteinander verbindet.

Der Zusammenhang der beiden Abschnitte wird von mehreren Autoren (z. B. Origenes, Didymus und Augustinus) auch dadurch hergestellt, dass sie, wohl veranlasst durch die luminale Symbolik von V.9, in die Auslegung der V.4–8 (vor allem johanneische) Lichtmetaphorik einspielen.[633]

Eine weitere Verknüpfung beider Teile legen einige *altorientalische Bibelübersetzungen* nahe, die βασίλειον nicht als Adjektiv und damit als Attribut zu ἱεράτευμα, sondern als Substantiv im Sinne von Königshaus übersetzen (s. u. S. 194). Damit würde V.9 an das geistige Haus von V.5 anknüpfen.

---

631 Vgl. Didymus, *in 1 Pt.* 2,4 (Zoepfl 19,10–11).

632 Beda, *in 1 Pt.* 2,3–4 (CCL 121, 233).

633 Vgl. Didymus, in 2,7–8 (Zoepfl 19, 28–20 griech. = Cramer 52, 12–19): der Herr, der das „Licht der Wahrheit“ ist. Origenes, *mart.* 41 (GCS 1, 38): Die wahren Gläubigen seien vom finsteren Ort des Todes zu denjenigen Gebäuden übergegangen, die vom Licht des Lebens (Joh 8,12) mit lebendigen Steinen erbaut sind (1 Pt 2,5; Eph 2,20–22). Daneben gibt ihm auch das Stichwort „lebendig“ Anlass, auf die johanneischen Schriften zurückzugreifen. In *mart.* 40 (GCS 1, 37–38) kombiniert Origenes 1 Pt 2,5 bzw. Eph 2,20–22 mit Joh 5,24; 1 Joh 3,14; Joh 8,14; 1 Joh 3,16 und Joh 15,18. Auch Beda, *in 1 Pt.* 2,4 (CCL 121, 233–244) nimmt das Attribut im Ausdruck „lebendiger Stein“ zum Anlass, auf Joh 14,6 („Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“) zu verweisen. – Zur Lichtsymbolik siehe auch unten das Bild des Strauchelns bei Augustinus.

Vielleicht wurden beide Assoziationen (Lichtgebäude und Königshaus) auch durch das Bild des jenseitigen Lichtpalastes inspiriert, wie es auch in mehreren antiken Visionen erscheint.[634]

Auch unabhängig davon bildet V.5 die entscheidende Klammer zwischen der ädilen Metaphorik, welche V.4–8 dominiert und der Priester- und Volksymbolik von V.9 und 10: Hier wird im Rahmen der Gebäudemetaphorik der Opfergedanke formuliert. Entsprechend werden V.5 und 9 meist gemeinsam rezipiert (s. u. 2: Geistige Opfer und Priesterschaft).

3. Übersetzungs- und Verständnisprobleme

Anders als moderne Übersetzer geben die altlateinischen Texte das Partizip προσερχόμενοι (V.4) nicht imperativisch, sondern indikativisch wieder, und zwar im Perfekt, d. h. sie verstehen den Ausdruck als Feststellung einer schon geschehenen Ankunft beim lebendigen Stein, nicht als Aufforderung, zu ihm zu kommen.[635] Dabei entscheiden sich die Texttypen C und A für die 1. Person *(accedimus)* und S für die 2. Person Plural *(accedistis/venistis)*. Die *Vulgata* verwendet wie das Griechische ein Partizip *(accedentes)*. Auch eine nur armenisch überlieferte anonyme Scholie versteht das Herannahen der Gläubigen als schon geschehen.[636]

Im Falle des αὐτοὶ von V.5 bleibt die *Vulgata* ebenfalls nahe am Griechischen, indem sie mit *ipsi* wiedergibt, während die altlateinischen Versionen ein vom finiten Verb her naheliegendes *vos* setzen.

Die lexikalische Verbindung des Ecksteins in V.6 mit der des lebendigen Steines von V.4 durch dasselbe Attribut ἔντιμον und auch mit der τιμή von V.7 geht in den lateinischen Übersetzungen verloren. Sie bringen in V.6 das Adjektiv *pretiosum* im Unterschied zu *honor(ific)atum* in V.4 und *honor* in V.7. Andererseits wird diese unterschiedliche Wiedergabe desselben Wortes gerade der Doppeldeutigkeit der griechischen Begrifflichkeit gerecht, die sowohl Wert als auch Ehre konnotiert. Entsprechend ist man sich auch in der modernen Exegese uneins, ob τιμή im Sinne von „Wert“ oder von „Ehre“ zu verstehen ist.[637]

Diese Ambivalenz schlägt sich auch in der Überlieferung des Didymus-Kommentars nieder. In der lateinischen Übersetzung ist davon die Rede, dass er, da er der auserwählte und geehrte Stein *(lapis electus et honoratus)* ist, denen Ehre

634 So etwa in der Vision des Saturus in der *Passio Perpetuae et Felicitatis* 12 (SC 417, 146–150); vgl. auch Hilhorst, Heavenly Palace, 53–64; Verheyden, Vision of Dorotheus, 137–139; Merkt, Das Schweigen und Sprechen der Gräber, 49–50.

635 So übrigens neuerdings auch Seland, Strangers in the Light, 114–115. Zu dieser Entscheidung gelangt Seland aufgrund eines Vergleichs mit Philo, bei dem die allgemeine Priesterschaft als etwas bereits Vorhandenes, nicht erst zu Erlangendes erscheint. Vgl. auch Hotze, Königliche Priesterschaft, 105–129, dort 121.

636 Catena Armenica 124 (PO 44, 94).

637 So plädiert Brox, Der erste Petrusbrief, 101 für „Wert“ gegen Schlier, Adhortatio, 67 und andere, die „Ehre“ präferieren.

erweist *(honorem praestat),* die durch den Glauben auf ihn gebaut sind, dass er aber bei denen, die nicht glauben, nicht als ehrbarer Stein *(honorabilis petra)* gilt.[638] In dem erhaltenen griechischen Fragment heißt es hingegen, dass die Bauleute auf ihn verzichten,[639] was eher eine Deutung im Sinne von Wert als von Ehre nahelegt: Sie erachten ihn schlicht als wertlos.

Cyrill von Alexandrien verbindet beide Deutungen, wenn er vom „auserwählten, kostbaren und in Ehren stehenden Stein" spricht.[640] Es lässt sich wohl nicht entscheiden, ob er selbst den griechischen Text erweitert hat oder ihm eine Lesart vorlag, die das Adjektiv „kostbar" bereits enthielt.

Die Entscheidung für *pretiosum* im lateinischen Text von V.6 wurde vielleicht auch durch Jes 28,16 (LXX: λίθον πολυτελῆ – „den wertvollen Stein") oder durch 1 Kor 3,12 („Gold, Silber oder kostbare Steine") angeregt. Jedenfalls ermöglicht der Hinweis auf die Kostbarkeit des Steines in der lateinischen Fassung des Augustinus, diesen Vers mit dem Spruch über die Frau zu verknüpfen, von der es heißt: *Pretiosior est autem, lapidibus pretiosis* („Wertvoller aber ist sie als wertvolle Steine") (Spr 31,10): Die Frau ist für ihn die Kirche. In ihr befinden sich die „wertvollen Steine". „So wertvoll sind diese Steine, dass sie seine ‚lebendigen Steine' (1 Pt 2,5) heißen."[641] Durch diese Verbindung sind die lebendigen Steine hier nicht wie in 1 Pt tragende und dadurch wertvolle Steine, sondern eher schmückende (vgl. Offb 21,2.19). Der Akzent liegt damit nicht auf der Lebendigkeit, sondern auf dem Wert.

4. Liturgische Verwendung

V.4 und 5 fanden zur Kirchweihe, zum Stephanusfest und zu Epiphanie liturgische Verwendung.

Schon die erste erhaltene Kirchweihpredigt überhaupt, der *Sermo* des Eusebius von Cäsarea zur Einweihung der Basilika von Tyrus im Jahre 315 verwendet 1 Pt 2,4–5 gemeinsam mit Eph 2,20–22:

> So groß und edel auch der Eifer derer war, die hier gebaut haben, so tritt er doch in den Augen dessen, den wir Gott nennen, an Geltung zurück, wenn dieser auf unser aller lebendigen Tempel sieht und auf den aus lebenden und festen Steinen errichteten Bau achtet, der gut und sicher gegründet ist „auf dem Grunde der Apostel und Propheten" (Eph 2,20) und dessen Eckstein Jesus Christus selber ist, „den verworfen haben" nicht nur die Bauleute

638 Didymus, *in 1 Pt.* 2,7–8 (20,7–13 lat.).

639 Didymus, *in 1 Pt.* 2,7–8 (20,9–10 griech. = Cramer 52,17–18).

640 Cyrill von Alexandrien, *fr. in 1 Pt.* (in 1 Pt. 2,6–7) (PG 74, 1013) = Catena Graeca 3,7 (Cramer 51,33).

641 Augustinus, *s.* 37,3 (PL 38, 223). Im Folgenden erklärt er, wer solche wertvollen Steine waren: z. B. Cyprian, der ein Schmuck der Kirche bleibt, während Donatus aus ihr herausgeschlagen wurde, weil er sich außerhalb von ihr einen Namen machen wollte. Das verbindet Augustinus mit einer Ermahnung an diejenigen, die Donatus folgen wollen: „Außerhalb des Schmuckes der Frau sollen einem keine Steine gefallen."

> jenes alten Baus, der nicht mehr währt, sondern auch jene des noch jetzt bestehenden Baus, der die größere Zahl der Menschen umfasst – schlechte Meister schlechter Werke. Der Vater aber hat ihn einst wie jetzt erkannt und als Eckstein dieser unserer gemeinsamen Kirche aufgestellt. Wer so diesen aus uns selbst aufgebauten lebendigen „Tempel" (Eph 2,21) des lebendigen Gottes geschaut hat, ich meine das größte und wahrhaft würdige Gotteshaus, dessen innerstes Heiligtum den Blicken der Massen verborgen bleibt und wahrhaft heilig und das Allerheiligste ist, konnte der wagen, davon zu erzählen?[642]

Eusebius bedient sich also des Bildes, um auf die aus Menschen bestehende Kirche zu sprechen zu kommen, und verbindet dies mit einem Seitenhieb gegen Juden (der alte Bau, der nicht mehr währt) und Heiden (der Bau, der die größere Zahl der Menschen umfasst) (s. u. 1.2.2). Wenngleich solche Invektiven, die auch die noch frische Erinnerung an die speziell im Heiligen Land besonders grausamen Verfolgungen zum Hintergrund haben,[643] in der Folgezeit zurücktreten, durchzieht doch die naheliegende Assoziation, anlässlich des materiellen Gebäudes an den geistigen Bau zu denken, fortan die Kirchweihpredigten.

In diesem Sinne nennt Augustinus in seinem *Sermo* 337 zur *Dedicatio ecclesiae* die Christen eine Vereinigung lebendiger Steine (V.5) in einem Gebäude, dessen Fundament Christus ist (1 Kor 3,10). Christus sei der Eckstein, an dem die Wände der Juden und Heiden zusammenkommen (V.4: Ps 117,22 LXX; s. u. 1.2.1).[644] Grundlegend für diesen wie auch andere *sermones in dedicatione ecclesiae* (z. B. 163 und 336) ist jedoch Ps 29,12–13 LXX, der Psalm zur Weihe des Hauses David.[645] Dennoch erwecken die Predigten den Eindruck, dass zumindest auch der 1 Pt-Text als Lesung gedient hat.

Der Hymnus *Urbs beata Ierusalem* (ca. 700), der in den meisten Handschriften und im Römischen Brevier dem Kirchweihfest zugeordnet ist, verknüpft ebenfalls die Motive aus 1 Pt 2,4–7 mit Offb 21,2.21.25 und Eph 2,13–14.19–22 zu einem ädilen Metaphernnetz.[646]

---

642 Eusebius, *h.e.* 10,4,21–22 (GCS 9/2, 869). Zur Geschichte der Kirchweihpredigten vgl. die immer noch nützliche Studie von Stiefenhofer, Geschichte der Kirchweihe, bes. 122–128. Speziell zur Predigt des Eusebius: Repsher, Church Dedication, 19–20; Forneck, Feier der Dedicatio ecclesiae, 8–9; Neuheuser, Mundum consecrare, 267–268; Czock, Gottes Haus, 33–35. Zur Verbindung mit der Ekklesiologie bei Eusebius: Iogna-Prat, La Maison Dieu, 59–63.

643 Vgl. dazu und speziell zu Eusebius' eigener Darstellung der Ereignisse: Corke-Webster, Author and Authority, 51–78, bes. 52–56; Verheyden, Pain and Glory, 353–391.

644 Vgl. Augustinus, *s.* 337,1 (PL 38, 1476): Gott möge denen, die dieses Gebäude so fromm, heilig und hingebungsvoll gebaut haben, dadurch vergelten, dass er sie zu einer Konstruktion seiner Kunstfertigkeit [Drobner, Kirch- und Bischofsweihe, 53 übersetzt „ihrer", was aber keinen Sinn ergibt] zusammenfügt, als lebendige Steine vom Glauben geformt, von der Hoffnung gefestigt und von der Liebe zusammengefügt.

645 Vgl. Drobner, Kirch- und Bischofsweihe, 27–61.

646 Zu diesem Hymnus vgl. Franz, „Urbs beata Ierusalem", 33–39 und id., „Weißt du, wo der Himmel ist?", 381–412. Ediert ist er in: Analecta Hymnica 51 (1961) 110–111, und Walpole, Early Latin Hymns, 378–379.

Die *Präfation* 688 zum Fest des Stephanus am 26. Dezember verbindet skurrilerweise das Wort über die Gläubigen als *lapides vivi* mit der Steinigung des Stephanus (Apg 7,58–59): Stephanus ist ein „lebendiger Stein heiligen Zeugnisses".[647]

Auch an Epiphanie spielten V.4–6 eine Rolle, wenn auch wohl nicht als Lesung. Jedenfalls finden sich bei Augustinus viele Anspielungen auf den Eckstein in den Predigten am 6. Januar. Meist dienen sie ihm als Ergänzung zu Eph 2,11–22, der wohl den Lesetext bildete. Die Verse erhalten so Anteil an der Auslegung des Paulustextes, der seinerseits an Epiphanie liturgisch verbunden war mit dem Tagesevangelium über die Magier aus Matthäus (2,1–11) und der Lk-Perikope über die Hirten, die an Weihnachten gelesen wurde.[648] Das Bild vom Eckstein gibt diesen beiden Erzählungen der Kindheitsgeschichte die theologische Verbindung, durch die sie harmonisiert werden (siehe dazu unten: 1.2.1).

5. Intertextuelle Verknüpfungen

Parallelen in Texten des ersten und zweiten Jahrhunderts sind in der Regel eher mit dem gemeinsamen metaphorischen Hintergrund, den im Übrigen auch frühjüdische Texte teilen,[649] als durch direkte textliche Abhängigkeiten zu erklären.

Lk 20,17–18, Apg 4,11 und der *Barnabasbrief* 6,4 zitieren wie 1 Pt 2,7 nur Ps 118(117),22, nicht aber V.23.[650] Man kann annehmen, dass sich aufgrund des Psalmwortes eine feste Redensart entwickelt hatte,[651] die dann auch hinter dem Logion 66 des *Thomasevangeliums* steht.[652]

Nach dem *Epheserbrief* des (Ps.?-)Ignatius von Antiochien ist jeder einzelne ein Stein, der zum „Tempel des Vaters", der Kirche, gehört.[653] Einem Überarbeiter des Briefes kam dabei offenbar die Assoziation mit 1 Pt. In seiner Langversion des Briefes hat er die Bezeichnung der Gläubigen als „Gottesträger, Geistträger, Tempelträger (ναοφόρος) und Heiligkeitsträger" mit einem reduzierten Zitat aus 1 Pt 2,9 verbunden: βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν.[654]

Auch im Blick auf den Hirten des Hermas lässt sich kein Abhängigkeitsverhältnis nachweisen. Dort ist in der dritten Vision und dem neunten Gleichnis vom Bau

647 Vgl. Bastiaensen, Gebetsformeln, 44, der diese Assoziation „gänzlich unerwartet und einigermaßen bestürzend" findet.

648 Vgl. z. B. Augustinus, *s.* 202,1 (PL 38, 1031) und 204,2 (PL 38, 1037; Verbraken 78, 41–42). Für weitere Beispiele vgl. la Bonnardière, Saint Augustin et la Bible, 83–86, dort 85.

649 Vgl. Elliott, Elect, 26–33; Hillyer, Imagery, 58–81, und Snodgrass, 1 Peter, 97–106. Auch die Gemeinde von Qumran hat sich als Tempel Gottes bezeichnet (1QS 8,5–9; 9,3–5).

650 Vgl. auch Wolff, Jeremia im Frühjudentum, 57.

651 So schon Holtz, Untersuchungen, 161.

652 Vgl. Plisch, Thomasevangelium, 173–174.

653 (Ps.?-)Ignatius von Antiochien, *Eph.* 9,1 (SC 10, 76).

654 (Ps.-)Ignatius von Antiochien, *Eph. recensio longior* 9,6 (Patres Apostolici 2, 246). Vgl. Otranto, Sacerdozio comune, 237: „il quadro delle attribuzioni sacerdotali dei fedeli, sempre sulla base di 1 Petr. 2,9, è meno ampio, ma altrettanto chiaro".

eines Turmes die Rede, dessen Steine die Christen sind.[655] Im neunten Gleichnis wird dann die Felsmetapher aufgrund des Fundamentbildes auch auf Christus bezogen[656]. In 1 Pt ist es umgekehrt: Zunächst wird Christus als der „lebendige Stein“ (2,4) bezeichnet, dann werden die Christen in dieses Bild einbezogen, und das Bild zu dem eines geistlichen Hauses für die Priesterschaft weiterentwickelt.[657]

Die Osterpredigt des MELITO VON SARDES weist Anklänge an den Petrustext auf, die allerdings auch von Ex 19,5–6 oder schlicht durch die österliche Tradition bestimmt sein können. Zudem sind diese Zeilen, die im Bodmer-Papyrus fehlen, vielleicht sekundär hinzugefügt worden.[658]

Die stärkste gedankliche Nähe zu dem Abschnitt weist im 2. Jahrhundert JUSTIN auf: Auch er deutet das allgemeine Priestertum der Gläubigen als Teilhabe am Hohepriestertum Christi und stützt sich dafür auf Ex 19,6 und Jes 61,5–6, ein Gedanke freilich, der auch in Offb 1,6; 5,10 und 20,6 begegnet.[659] Wie 1 Pt 2 verbindet Justin ebenfalls die Volkmetapher mit der Steinsymbolik: „So sind wir, die wir aus Christi Schoß hervorgegangen sind, aus dem Steine Christus gehauen, das wahre Volk Israel.“[660]

Diejenigen Autoren, die eindeutig 1 Pt 2,4–10 rezipieren, erkennen meist die textimmanenten Verweise auf alttestamentliche Texte: in V.6 das Jesajazitat (Jes 28,16), das auch Jesus in den Evangelien verwendet, in V.7 die Zitate aus Ps 118,22 und in V.8 aus Jes 8,14, in V.9 die Anspielungen auf Jes 43,20–21, Ex 19,6 und 23,22 LXX sowie in V.10 die auf Hosea 1,6.9 und 2,1.3.25. AUGUSTINUS verwendet speziell 1 Pt 2,9–10 gemeinsam mit Röm 9,23–26 als Argument gegen die manichäische Ablehnung des Alten Testaments: Da die Schriften der Apostel die Erfüllung dieser Prophetien erklären, müsse jeder Christ diese Prophetien als wahr akzeptieren.[661]

Darüber hinaus stellen die patristischen Autoren aber auch einige extrinsische Verknüpfungen her. Aufgrund der Steinmetaphorik wird die Passage vor allem mit folgenden Texten des Neuen Testamentes assoziiert (für weitere s. u. den fortlaufenden Kommentar):

– 1 Kor 3,6–17: Christus wird als Fundament bezeichnet (11) und die angeredete Gemeinde mit einem Bauwerk identifiziert (16–17).[662]

---

655 Vgl. HIRT DES HERMAS, *vis.* 3,2,4–9 und *sim.* 9,3,1–4,8 (LINDEMANN/PAULSEN 346 und 488–492).

656 Vgl. HIRT DES HERMAS, *sim.* 9,12,1 (Lindemann/Paulsen 502). – Vgl. Verheyden, Shepherd of Hermas, 293–329.

657 Zum Steinbild im Hirten, vgl. BROX, Hermas, 120–121; HENNE, Christologie, 244. Vgl. EHRHARDT, Politische Metaphysik, 51.

658 Vgl. MELITO VON SARDES, *passa* § 68, 493–495 (SC 123, 98).

659 Vgl. RUDOLPH, „denn wir sind jenes Volk…“, 243: „Ganz auf der Linie dieser Tendenz [von 1 Pt 2] liegen die Ausführungen Justins zum Priestertum der Christen.“

660 JUSTIN, *dial.* 135,3 (Paradosis 47/2, 546–548).

661 Vgl AUGUSTINUS, *c. Faust.* 22,89 (CSEL 25/1, 695).

662 Z. B. AUGUSTINUS, *s.* 337,1 und 2 (PL 38, 1475–1477).

- Eph 2,19–22: Wie in 1 Pt 2,4–5.9 verbinden sich die ekklesiologischen Modelle vom Gottesvolk und vom heiligen Gebäude.[663]
- Lk 3,8 das Wort Johannes des Täufers, Gott könne aus Steinen Abrahams Kinder erwecken.[664]
- Mt 21,42par, wo Jesus ebenfalls Ps 118,22 zitiert.

Darüber hinaus wird die Passage auch zur symbolischen Auslegung folgender Texte aus dem Alten Testament herangezogen (für weitere s. u. den fortlaufenden Kommentar):
- Gen 28,11 und 18: Der Stein, auf den Jakob sein Haupt legt, wird mithilfe von 1 Pt 2,6.8 als Bild Christi gedeutet, bei dem Jakob Hilfe findet.[665] Insbesondere die Salbung desselben Steines durch Jakob, die ja kein Akt der Idololatrie sein könne, weise auf Christus, den Gesalbten hin.[666]
- Sach 9,16 LXX: Hieronymus deutet die heiligen Steine, die über seinem Land aufgerichtet werden mit 1 Pt 2,5 auf diejenigen, die rufen, wenn die Juden schweigen, und die umhergewälzt werden, solange sie noch auf Erden sind.[667] Er scheint somit in dem Petrusvers den Akzent auf dem Noch-nicht der Erfüllung zu sehen.
- Sach 14,10–11: Die Nennung Jerusalems, das er auf die Kirche deutet, mit der Porta angulorum lässt Hieronymus an den Eckstein denken.[668]
- Klgl 3,53 („In der Grube töteten sie mein Leben und legten einen Stein über mich"): Cyrill (bzw. Johannes) von Jerusalem bezieht in einer Taufkatechese zur Auslegung der Worte „gekreuzigt und begraben" die Stelle rein assoziativ auf den Grabstein, der über den „auserlesenen, kostbaren Eckstein" gelegt wird, der dort für einige Zeit liegt und für die Juden ein Stein des Anstoßes, für die Gläubigen aber ein heilsamer Stein sei.[669]
- Sir 3,11 („Der Segen des Vaters baut den Kindern Häuser"): Gregor von Nazianz bezieht diesen Vers auf das von Gott erbaute „geistige Haus" (1 Pt 2,5) der Kirche, das er, Gregor, sich erwählt habe und von dem er wünsche, dass es ihm in alle Ewigkeit zur Ruhe diene (vgl. Ps 131,14), wenn er einmal von der irdischen Kirche zur himmlischen hinübergegangen sein werde.[670]

---

663 Z. B. Ambrosius, *in Luc.* 2,87 (CCL 14, 70–71); Leo, *tract.* 84B,4 (CCL 138A, 531–532). Zu Augustinus s. u. 2.2.1.

664 Z. B. Ambrosius, *in Luc.* 2,75 (CCL 14, 62–63).

665 Vgl. Zeno von Verona, *tract.* 1,37,1 (CCL 22, 101); Hieronymus, *tract. in ps.* 119[120] (CCL 78, 248).

666 Vgl. Augustinus, *Io. ev. tr.* 7,23 (CCL 36, 80) und *serm.* 122,2 (PL 38, 681).

667 Vgl. Hieronymus, *in Sach.* 2,9,16 (CCL 76A, 836).

668 Vgl. Hieronymus, *in Sach.* 3,14,10.11 (CCL 76A, 888). Er zitiert Ps 117(118),22; 1 Pt 2,7; Eph 2,20–21; Jes 28,16 und noch einmal Eph 2,20. – Dem stellt er eine negative Konnotation von Ecken gegenüber: Ecken sind Orte, an denen Dirnen auf dumme junge Männer lauern (vgl. Spr 7,5–22), worauf er dann die *iuvenes* mit der Altersweisheit von Weish 4,9a(8c) kontrastiert. Vgl. dazu Pock, Sapientia Salomonis, 160–161.

669 Vgl. Cyrill (bzw. Johannes) von Jerusalem, catech. myst. 13,35 (Reischl/Rupp 96–97).

670 Vgl. Gregor von Nazianz, or. II 116 (SC 247, 238). Für weitere Stellen, an denen von einem Haus oder einer Stadt die Rede ist s. u. 1.3.

Auch eine Verknüpfung mit einem Zitat aus klassischer Literatur ist möglich, Paulinus von Nola leitet in einem gemeinsam mit seiner Frau Therasia verfassten Brief an Augustins Freund Alypius ein Zitat aus 1 Pt 2,9 mit Pallas' Frage an Aeneas ein, welchen Geschlechts und aus welchem Haus er sei („*qui genus*" und „*unde domo*") (Vergil, *Aen.* VIII,114), und antwortet selbst, er sei in *genus regale ac sacerdotale* versetzt, und zwar durch die Taufe, die er in Mailand durch Ambrosius empfangen habe.[671]

Der knappe Überblick macht bereits deutlich, dass die Verklammerung von Ekklesiologie und Christologie, welche die Textpassage kennzeichnet, auch die Rezeption prägt: Der Vergleich Christi mit dem Stein des Anstoßes, der sich auf Ps 118,22; Jes 8,14–15 und 28,16 stützt und sich auch in Mk 12,10par; Apg 5,11 und Röm 9,32–33 findet, wird nun auf das Bild der Gemeinde übertragen. Vor allem aber wird hervorgehoben, dass Christus sowohl Fundament als auch Eckstein ist, also sowohl stützende als auch verbindende Funktion wahrnimmt. Beides beschreibt seine Bedeutung im Blick auf die Gemeinschaft der Gläubigen. Ähnlich wird die Charakterisierung der Gläubigen als erwähltes königliches und priesterliches Volk in Christi Königtum und Priestertum begründet. Dabei nimmt gegenüber der christologischen Rezeption der Passage die ekklesiologische Verwendung weitaus größeren Raum ein. Das gilt für die Auslegung aller Bilder des Abschnittes: Stein und Haus (1), Priesterschaft (2), Königtum (3) und Gottesvolk (4).

1. Stein und Haus

1.1 Die Kirche als geistiges Haus

1.1.1 Christus als Grund und Gründer

Selbstverständlich erscheint in der patristischen Rezeption, dass V.4–6 sich auf Christus beziehen, der in V.5 ausdrücklich genannt wird und auch selbst, wie die Autoren wissen, dieselbe Prophetie in den Evangelien zitiert (so Mt 21,42; Mk 12,10; Lk 20,17).[672] Er ist lebendiger Stein (4), Eckstein (6–7) und Stein des Anstoßes (8). Manchmal bleibt unklar, ob sich Anspielungen und Zitate auf 1 Pt oder eher Röm 9,33 beziehen, wo Paulus dasselbe Zitat bringt.[673]

671 Vgl. Paulinus von Nola, *ep.* 3,4 (CSEL ²29, 16–17).

672 Vgl. z. B. Catena Graeca 3,7 (Cramer 52,20–27). Die von Cramer aus dem Pariser Codex übernommene Zuweisung dieses Textes an Johannes Chrysostomus stellt Haidacher, Chrysostomus-Fragemente, 190–194, dort 192 mit Recht in Frage. Folgt man dem Cod. Coislin. 25, stammt diese Scholie wie die vorhergehende von Cyrill von Alexandrien.

673 Manchmal lässt sich der Bezug aus dem Kontext erschließen. So bedient sich Eusebius, *h.e.* 10,4,21–22 (GCS 9/2, 869) vermutlich des Petrusbriefes, da er das Zitat mit dem Bild des Kirchenbaus verbindet.

Eine Stelle aus Origenes' *Johanneskommentar* kann als Beispiel für die Art und Weise dienen, wie die Bedeutung Christi durch eine Vernetzung der relevanten Bibelstellen herausgestellt wird:

> Christus war ein „Stein", von den Bauleuten verworfen, zum „Eckstein" geworden (Ps 117(118),22; Mt 21,42). Da die lebendigen Steine (1 Pt 2,5) auf dem Fundament anderer Steine gebaut sind, auf den „Apostel und Propheten" (Eph 2,20), Jesus Christus unser Herr aber als „Haupteckstein" (Eph 2,22) fungiert – weil er einen Teil des Gebäudes aus lebendigen Steinen im „Lande der Lebenden" (Ps 141 [142],6) bildet –, wird er „Stein" genannt.[674]

Gregor von Nyssa zählt den Namen „Stein" für Christus zu den Bezeichnungen, die zwar nichts über die Natur Christi aussagen, sehr wohl aber über eine bestimmte Art und Weise, wie „der Herr für das menschliche Leben sorgt."[675]

In der späteren Patristik wird dann vor allem die Bedeutung der Inkarnation herausgestellt. Christus wird für die Gläubigen, so betont Leo der Grosse gegen die Manichäer, zum „unerschütterlichen Felsen" „durch seine wahre Annahme unseres Fleisches."[676] Dadurch, dass Christus, der lebendige Stein, im Fleisch gekommen ist, hat er sich selbst, so erläutert Beda in seinem Kommentar, dem Bau der heiligen Kirche eingefügt, wodurch er sie gestärkt hat.[677] Christus ist, so fährt er fort, das Fundament, und er hat es selbst gelegt, wie schon Paulus sagt: „Denn niemand kann ein anderes Fundament legen als er selbst (1 Kor 3,11)". Dieser Deutung kommt auch die Vulgata entgegen, die anders als andere altlateinische Texte das Verb *aedificare* mit dem Präfix *super-* verbindet. Daran knüpft Beda an, wenn er schreibt: „Er sagt, dass sie *darüber* erbaut werden *(superaedificari),* weil ohne den Herrn Jesus Christus, nämlich den lebendigen Stein, kein geistliches Gebäude zu stehen vermag."[678]

An einer Stelle weitet Hilarius von Poitiers den Christusbezug der Haus-Metapher aus. In seiner Auslegung von Ps 126 schreibt er:

> Es muss mit lebendigen Steinen aufgebaut, durch den Eckstein zusammengehalten und durch die Ausdehnung der gegenseitigen Verbindung zu einem vollendeten Manne und, nach dem Maße des Leibes Christi ausgeführt, auch mit der Schönheit und Pracht der geistigen Gnaden ausgeschmückt werden.[679]

---

674 Origenes, *Jo.* 1,36,265 (SC 120, 192).

675 Vgl. Gregor von Nyssa, *Eun.* 2,297–299 (GNO 1, 313–314).

676 Leo der Grosse, *tract.* 24,6 (CCL 138, 115).

677 Beda, *in 1 Pt.* 2,4 (CCL 121, 233): […] *in carne ueniens aedificationi sanctae ecclesiae quo hanc confirmaret sese inserere dignatus est* [….].

678 Beda, *in 1 Pt.* 2,5 (CCL 121, 234). Die meisten Versionen bieten kein Präfix, der Typ C verwendet *co-* und legt damit den Akzent auf die Verbindung der Steine untereinander; vgl. VL 26/1, 100.

679 Hilarius von Poitiers, *in psalm.* 126,8 (CSEL 22, 618–619). Für die Verbindung mit dem Leib-Christi-Bild vgl auch ibid. 128,9 (CSEL 22, 643).

Christus fungiert hier nicht nur als Fundament oder Eckstein, sondern durch die mystische Inkorporation aller Gläubigen in seinen Leib erscheint er selbst als das gesamte geistige Haus.

1.1.2 Die Apostel und Propheten als Fundament

Zum Standard der Rezeption dieser Stelle gehört die Verbindung mit Eph 2,20. Obwohl 1 Pt selbst keinen Anhaltspunkt außer der allgemeinen Metapher bietet, wird somit erwähnt, dass zusätzlich zu Christus auch die Apostel und Propheten das Fundament des geistlichen Gebäudes der Kirche bilden.[680] Dabei war in der Regel das Phänomen der frühchristlichen Prophetie so sehr in Vergessenheit geraten und durch „Sekten" wie den Montanismus suspekt geworden, dass man die erwähnten Propheten wie selbstverständlich mit denen des Alten Testaments identifizierte und das Begriffspaar metonymisch auf Altes und Neues Testament bezog.

1.1.3 Das harmonische Gefüge der lebendigen Steine

In den altlateinischen Texten des Typs *C* wird durch die Vorsilbe *co-* in *coaedificamini* der Akzent auf das harmonische Zusammenfügen der Steine gelegt.[681]

Augustinus erwähnt in einer Predigt, dass die Steine durch Glaube, Hoffnung und Liebe zusammengehalten werden: Die Gläubigen fügen sich in das Gebäude des Herrn als lebendige Steine ein, „die durch Glauben geformt, durch Hoffnung stabil gemacht und durch Liebe aneinander gemörtelt sind."[682]

Speziell die Eucharistiefeier dient der Einheit. Diesen Gedanken, der bei Augustinus noch nicht direkt auf das Baubild bezogen wird, wendet dann Fulgentius, durch Augustinus inspiriert, auf das geistliche Aufbauen an:

> Diese geistliche Auferbauung des Leibes Christi, die in der Liebe geschieht [zuvor hat er Eph 2,19–22 und 4,13–16 zitiert] – denn gemäß den Worten des seligen Petrus lasst uns „lebendige Steine […] durch Christus" (1 Pt 2,5) sein – dieses geistliche Aufbauen, sage ich, wird nie angemessener gesucht als dann, wenn Leib und Blut Christi durch den Leib Christi selbst, der die Kirche ist, im Sakrament des Brotes und des Kelches dargebracht werden. [Es folgt 1 Kor 10,16–17.][683]

In der Eintracht und Verbundenheit der Gläubigen sieht auch Theodoret (einem Katenenfragment zufolge) den Fokus dieses Bildes:

680 Vgl. z. B. das Zitat aus Origenes eingangs des Abschnitts oder auch die Epiphanie-Predigten Augustins (siehe oben Kopftext 4 zur liturgischen Verwendung).

681 Vgl. VL 26/1, 100.

682 Augustinus, *s.* 337,1 (PL 38, 1476).

683 Fulgentius von Ruspe, *ad Monim.* 2,11,1 (CCL 91, 46). Auch in seiner *ep.* 12,24 (XI) (an Ferrandus) (CCL 91, 377) verwendet er, von Augustinus, *serm.* 272 (PL 38, 1246–1248) inspiriert, 1 Pt 2,5 in einem sakramententheologischen Zusammenhang.

> Denn durch ihren engen Zusammenhang und ihre gegenseitige Verbundenheit, dadurch, dass sie dasselbe denken und sagen und mit demselben Denken und derselben Meinung wandeln, bauen sie Gott *ein* Haus.[684]

Beda hebt den schichtweisen Aufbau des Gebäudes als Bild für die Kirche in ihrer zeitlichen Erstreckung heraus, in der die Späteren durch die Früheren getragen werden:

> Und gerade so wie die Reihen von Steinen in einer Wand einander tragen, so werden die Gläubigen in der Kirche durch die Gerechten getragen, die ihnen vorausgingen; sie selbst halten durch ihre Lehre und ihre Unterstützung *(tolerantia)* diejenigen, die nach ihnen kommen, bis hin zum letzten Gerechten.[685]

Das Einfügen gelingt nur, verdeutlicht Beda, wenn der Gnade Gottes ein bestimmtes Handeln entspricht: Die Steine müssen dadurch in Form gebracht werden, dass überflüssige Handlungen und Gedanken abgehauen werden.[686] Sie sind nur lebendig, wenn sie sich immerfort um gute Tat und Absicht bemühen, mit der Gnade, die ihnen vorausgeht und sie begleitet.[687] Musterbeispiel eines solchen lebendigen Steines war Paulus, der stets danach strebte, sich in der erhaltenen Gnade zu bewähren.[688] Wer jedoch, nachdem er durch die Gnade der Wiedergeburt in die heilige Kirche inkorporiert wurde, sich nicht um das Heil bemühe, ist ein toter Stein, unwürdig des himmlischen Gebäudes. Er muss ersetzt werden gemäß der Weisung von Lev 14,33–45, wonach der Priester die unreinen Steine eines vom Aussatz befallenen Hauses, wenn sie sich nicht reinigen lassen, zu entfernen hat.[689]

Der Einheitsgedanke wird mithilfe des Bildes vom Eckstein speziell auf die Verbindung von Juden und Heiden angewandt.

1.2 Die Kirche und die Juden

1.2.1 Ein Eckstein zweier Wände: Die eine Kirche aus Heiden und Juden

Origenes betont, dass als Kopfstein der Ecke nur der δοκιμότατος geeignet ist, der die Wände auf beiden Seiten, d. h. die Gläubigen aus dem Judentum und die aus dem Heidentum, zusammenhalten kann.[690] Dieser Gedanke findet sich schon bei

684 Theodoret, *frg in 1 Pt.* 2,5 = Catena Graeca 3,5 (Cramer 51); ähnlich in Catena Armenica 126 (PO 44, 96).
685 Beda, *in 1 Pt.* 2,5 (CCL 121, 234,61–64).
686 Vgl. Beda, *in 1 Pt.* 2,5 (CCL 121, 234,60–61).
687 Vgl. Beda, *in 1 Pt.* 2,5 (CCL 121, 234,69–70).
688 Vgl. Beda, *in 1 Pt.* 2,5 (CCL 121, 234,75–235,83).
689 Vgl. Beda, *in 1 Pt.* 2,5 (CCL 121, 235,85–92).
690 Vgl. Origenes, *in Ps.* 117(118),22–23 (Pitra III, 243–244).

Irenäus von Lyon[691] und wird später von Hieronymus[692] und Augustinus[693] wiederholt. Am Eckstein kommen nach Origenes die beiden Völker in Frömmigkeit zusammen. Diese Idee entfaltet er speziell in der Auslegung von Mt 21,42, wo Jesus selbst das Wort aus Ps 118,22–23 auf sich anwendet.[694]

Nach Augustinus kommen in Christus Juden und Heiden wie zwei Mauern aus entgegengesetzten Richtungen zusammen und vereinen sich in brüderlicher Liebe.[695] Hier geben sich beide gleichsam den Friedenskuss.[696] Der Eckstein, so erläutert Augustinus im Blick auf die Evangelientexte von Weihnachten und Epiphanie, verbindet also Judentum und Heidentum, deren Erstlingsfrüchte die Hirten und die Magier waren.[697] Dabei hält er es für nötig klarzustellen, dass zu der Mauer *ex Judaeis* nicht die Mörder Christi und die große Zahl der über die Erde Christi verstreuten Juden gehören, die in ihrer „Blindheit des Geistes den Stein verwarfen, der zum Eckstein geworden ist“, sondern nur diejenigen, die wie Stephanus geglaubt haben, dass der Geist gekommen ist.[698] Diese Deutung gehört zum festen Auslegungsgut.[699]

1.2.2 Die Bauleute, die den Eckstein verworfen haben

Die Bauleute, die ihn verworfen haben, werden meist mit den Schriftgelehrten und Pharisäern identifiziert, die ihn als Samariter und von einem Dämon Besessenen (Joh 8,48) und einen Volksverführer (vgl. Joh 7,12) verwarfen.[700] Ausführlich reflektiert Origenes über die Rolle der Juden, allerdings mehr im Blick auf V.9: Das erwählte Volk sei, da es die Propheten und schließlich Christus getötet habe, durch eine neue Generation abgelöst worden (s. u. 4).

An der Überlieferung einer *anonymen Scholie* wird deutlich, wie sich die historische Feststellung der Ablehnung Christi durch Juden in der Vergangenheit mit einem polemischen Angriff gegen das gegenwärtige Judentum verbinden konnte: Während der griechische Text die Bauleute schlicht mit den „Schriftgelehrten und Pharisäern“ identifiziert,[701] heißt es in der armenischen Überlieferung derselben Scholie:

---

691 Vgl. Irenäus, *haer.* 3,5,3,80–84 (SC 211, 62) und 4,25,1,9–12 (SC 100, 706).

692 Vgl. Bodin, Saint Jerôme, 161 und 285–286.

693 Vgl. Ratzinger, Volk und Haus Gottes, 252; ergänzend zu den dort aufgezählten Stellen: *cat. rud.* 23,43,68–71 (CCL 46, 168). Vgl. jetzt auch die Ausgabe in: J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter, Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 1, Freiburg 2011.

694 Vgl. Origenes, *comm. in Mt.* 17,12 (GCS 40, 615–616). Vgl. *comm. in Mt.* 17,6 (GCS 40, 593) und das Origenes zugeschriebene Scholium: *comm. in Mt. fr.* 428 (GCS 41, 178), wo der Eckstein nicht als Kopf, sondern als Fundament erscheint.

695 Vgl. Augustinus, *cat. rud.* 23,43 (CCL 46, 168).

696 Vgl. Augustinus, *s.* 204,2 (PL 38, 1037; Verbraken 78, 41–42).

697 Vgl. Augustinus, *s.* 204,2 (PL 38, 1037; Verbraken 78, 41–42).

698 Vgl. Augustinus, *s.* 204,3 (PL 38, 1038; Verbraken 78, 41–42).

699 Vgl. z. B. Cyrill von Alexandrien, in: Catena Graeca 3,7 (Cramer 51–52).

700 Vgl. z. B. Didymus, *in 1 Pt.* 2,7–8 (Zoepfl 20,15 lat.; 10–11 griech.); Johannes Chrysostomus in: Catena Graeca 3,7 (Cramer 52, 20–27).

701 Catena Graeca 3,7 (Cramer 52, 19).

> In der Tat, schau nur, wie die Juden sich infolge ihrer Arroganz verloren haben: Sie wurden durch das Römische Reich eingekreist und vernichtet, so sehr, dass Mütter ihre eigenen Kinder aufaßen, und wie sie, da sie bis heute in einem Zustand der Rebellion leben, in allen Ländern unter demselben Joch der Knechtschaft leben.[702]

Für Augustinus sind es die „blinden Juden", die das Licht Christus nicht erkannt haben.[703] Dabei denkt er nicht nur an die „Verfolger und Mörder Christi", sondern auch „an die große Zahl der Juden, die über die Erde zerstreut sind".[704]

In einer Zeit, in der die Christen noch in der Minderheit waren, und unter dem Eindruck der erst vier Jahre zurückliegenden letzten großen Verfolgung unter Kaiser Galerius sieht Eusebius von Cäsarea in seiner Kirchweihpredigt in Tyrus im Jahre 315 zudem noch die Masse der Heiden angesprochen, wenn er sagt, den Eckstein Christi hätten verworfen

> […] nicht nur die Bauleute jenes alten Baus, der nicht mehr währt, sondern auch jene des noch jetzt bestehenden Baus, der die größere Zahl der Menschen umfasst – schlechte Meister schlechter Werke.[705]

Beda, in dessen britischem Erfahrungsraum Juden und überhaupt Ungetaufte kaum eine Rolle spielten, der es dafür aber umso mehr mit dem Halbheidentum der Getauften zu tun hatte, weitet die Perspektive auf alle aus, die damals wie heute oder in Zukunft Christus ablehnen:

> Genau wie jene, die es ablehnten, Christus zum Fundament ihres Herzens zu machen, ihn durch ihre Taten verurteilten, so werden sie durch ihn verurteilt werden, wenn er wiederkommt, denn dann wird er nicht willens sein, jene, die ihn verwarfen, in sein Haus aufzunehmen, das in den Himmeln ist.[706]

1.3 Variationen der Hausmetapher

1.3.1 Das eine Haus und die vielen Häuser: Ortskirche und Universalkirche

Beda weist auf unterschiedliche Textfassungen hin, die jede für sich einen Sinn ergeben. Manche Manuskripte sprechen vom geistlichen Haus im Singular (*superaedificamini domus spiritalis* bzw. *in domum spiritalem:* „Lasst euch als geistliches Haus [bzw. zu

702 Catena armenica 128 (PO 44, 96,16–98,3). Vielleicht handelt es sich auch um die Fortsetzung des vorhergehenden Cyrill-Fragments. Der Topos von den Müttern, die ihre Kinder essen, geht wohl auf Flavius Josephus, *bell. Iud.* 6,3 zurück.

703 Vgl. Augustinus, *Io. ev. tr.* 52,13 (CCL 36, 451).

704 Augustinus, *s.* 204,3 (PL 38, 1038; Verbraken 79).

705 Eusebius, *h.e.* 10,4,21–22 (GCS 9/2, 869).

706 Beda, *in 1 Pt.* 2,7 (CCL 121, 236, 139–143).

einem geistlichen Haus] auferbauen"). Dadurch werde die Einheit der ganzen heiligen Kirche offenkundig ans Herz gelegt.[707] Auf der anderen Seite verwendet sein Standardtext offenbar den Plural, der in der griechischen Textüberlieferung keine Entsprechung hat: *superaedificamini domus spiritales* – „Lasst euch als geistliche Häuser auferbauen":

> So wie er [Petrus] sagt, dass jene [Angeredeten] geistliche Häuser werden sollen, obwohl das Haus Christi, das aus allen erwählten Engeln und Menschen begründet ist, ein einziges ist, so werden die Kirchen, obwohl die katholische Kirche, die über die ganze Welt verbreitet ist, eine einzige ist, oft im Plural erwähnt, wegen der Vielfalt, d. h. der Versammlungen der Gläubigen an vielen Orten verteilt über viele Stämme, Sprachen und Völker.[708]

Die Varianz der Lesarten verweist somit auf die Doppelbedeutung von Kirche als universaler Gemeinschaft und als Ortsgemeinde.

Das geistliche Haus kann darüber hinaus auch auf den einzelnen Gläubigen bezogen werden.

1.3.2 Der Einzelne als geistiges Haus

Clemens legt in den *Adumbrationes* zwar nicht direkt 2,5 aus, verwendet den Vers aber zur Erläuterung der in 1,3 erwähnten Auferstehung: In der Auferstehung werden Seele und Körper zusammengefügt wie ein Gebäude aus Steinen.[709] Auch Origenes deutet die Stelle auf die Auferstehung:

> Auch sonst drücken sich die heiligen Schriften ähnlich aus; denn wo sie denen, die ein höheres Verständnis für die Worte Gottes haben, die Lehre von der Auferstehung in geheimnisvoller Weise mitteilen, sprechen sie davon, dass sie „aus lebenden und sehr kostbaren Steinen aufgebaut werden würden."[710]

Allerdings bezieht sich Origenes hier vermutlich nicht auf die Auferstehung des Körpers am Ende der Zeiten, sondern auf die mystische Auferstehung, die, wie er im Römerbriefkommentar sagt, „in den Heiligen schon geschehen" ist.[711] Ambrosius jedenfalls deutet (in seiner Auslegung von Lk 12,51–53) das geistliche Haus von 1 Pt 2,5 auf die jetzige Situation des einzelnen Menschen:

> Es scheint aber auch nicht ungeziemend zu sein, wenn wir den Sinn hier durch eine mystische Auslegung erhärten. Das „eine Haus" ist der einzelne Mensch, denn jeder ist ent-

---

707 Vgl. Beda, *in 1 Pt.* 2,5 (CCL 121, 235,99–102).
708 Beda, *in 1 Pt.* 2,5 (CCL 121, 235, 93–98).
709 Vgl. Clemens von Alexandrien, *adumbr. in 1 Pt.* 1,3 (GCS ^{2}17, 203).
710 Origenes, *Cels.* 8, 19–20 (SC 150, 216).
711 Origenes, *comm. in Rom.* 5,9 (FC 2/3, 166) und *in Rom. frg.* 29 Rambsbotham (FC 2/6, 172). Zu dieser Vorstellung bei Origenes und in seiner Rezeption vgl. Prinzivalli, Risurrezione, 401–405 und id., Polemiche escatologiche, 65–136.

> weder Haus Gottes oder des Teufels. Das geistliche Haus ist sonach der geistliche Mensch. So lesen wir es im Briefe des Petrus: „Werdet auch ihr als lebendige Steine als ein geistliches Haus zu einem heiligen Priestertum aufgebaut!" In diesem Hause nun sind „zwei mit dreien, drei mit zweien uneins". Die zwei sind, wie wir es häufig lesen, die Seele und der Leib.[712]

Im Hintergrund der Übertragung ekklesiologischer Metaphern auf den einzelnen dürfte, auch wenn dies hier nicht geltend gemacht wird, eine Regel stehen, die bei Origenes deutlich wird und die Ambrosius übernimmt: Was von der Kirche gilt, lässt sich *mutatis mutandis* auch auf den einzelnen Christen anwenden.[713]

Die Anwendung des Bildes auf den einzelnen wurde gewiss auch durch zahlreiche griechische und lateinische Textversionen nahegelegt, in denen von den geistlichen Häusern im Plural die Rede ist.

Eng verschränkt erscheinen die individuelle und die kollektive Hausdeutung bei Hilarius von Poitiers, der in seiner Auslegung des Ps 126 über das Haus und die Stadt des Herrn schreibt: „Dieses Haus wird durch verschiedene Gebäude der Gläubigen zu mehreren Häusern in einem jeden von uns zur Verzierung und Erweiterung jener seligen Stadt anwachsen."[714] Die Gläubigen sind demnach lebendige Gebäude, die gemeinsam ein großes Haus, ja mehr noch: eine gesamte Stadt bilden.

1.3.3 Der Unterschied zu den heidnischen Tempeln

Origenes kontert mithilfe von 1 Pt 2,5 (gemeinsam mit Eph 2,20) und der damit begründeten Interpretation der Prophezeiung, dass Jerusalem aus Edelsteinen erbaut werde (Jes 54,11–14), die Kritik des Celsus, die Christen hätten keine Tempel, weil sie eine „unsichtbare und geheimnisvolle Gemeinschaft" bilden wollten:

> Es war nur nötig, kurz zu erwähnen, was es mit unseren „Tempeln" für eine Bewandtnis habe und wie der eine „Tempel" Gottes zu verstehen sei, der aus kostbaren Steinen erbaut ist. Wenn sich die Einwohner einzelner Städte anderen gegenüber mit ihren Tempeln brüsten wollten, so würden wohl diejenigen, die sich auf die größere Kostbarkeit ihrer Tempel viel einbilden, die Vorzüge ihrer eigenen Tempel aufzählen, um nachzuweisen, dass die anderen weit nachstehen müssen. Wir handeln nun ebenso. Wer es uns zum Vorwurf

712 Ambrosius, *in Luc.*7,138 (CCL 14, 261–262).

713 Vgl. Dassmann, ‚Ecclesia vel anima', 121–144. Vgl. auch die zutreffende Beschreibung zur Hausmetapher bei Ambrosius in: Dassmann, Beobachtungen, 413: „Verglichen mit dem organologischen Bild vom Leib und den personalen Bildern von der Braut, Jungfrau und Mutter prägt die von Paulus dem architektonischen Bereich entnommene Metapher von der Kirche als Tempel oder Haus das Ambrosianische Kirchenverständnis nur in geringem Maß […]. Beim emphatischen Lobpreis häuft Ambrosius nicht selten die verschiedenen Kirchenbilder, bei denen die spezifischen Inhalte der einzelnen Metaphern dann keine besondere Rolle spielen. Das gilt insbesondere für die einschlägigen Haus-Bilder im Epheserbrief (2,20) oder im Ersten Petrusbrief (2,5)."

714 Hilarius von Poitiers, *in psalm.* 126,8 (CSEL 22, 618–619).

> macht, dass wir glauben, die Gottheit nicht mit leblosen „Tempeln" verehren zu dürfen, den weisen wir auf unsere „Tempel" hin und zeigen denjenigen, die nicht empfindungslos und nicht ihren empfindungslosen Göttern ähnlich sind, dass sich gar kein Vergleich ziehen lässt zwischen unsern „Bildern" und den „Bildern" der Heiden oder zwischen unseren „Altären" mit dem Räucherwerk, um mich so auszudrücken, das von diesen emporsteigt, und den „Altären" jener mit ihrem Fettdampf und Blut, aber auch nicht zwischen unseren „Tempeln", über die wir berichtet haben, und den „Tempeln" der empfindungslosen Götter; denn diese werden nur von empfindungslosen Menschen bewundert, die sich von dem göttlichen Sinn, der uns Gott und seine „Bilder und Tempel und Altäre" wahrnehmen lässt, so wie sie Gott ziemen, gar keine Vorstellung machen können.

Das ist, so stellt Origenes klar, der tiefere Grund des christlichen Verzichts auf Tempelgebäude und Opferkult und nicht, wie Celsus unterstellt hatte, die Absicht, einen Geheimbund mit Losungen und Arkandisziplin zu bilden:

> Nicht mit Rücksicht auf das „Vertrauen" also, das wir in eine „unsichtbare und geheimnisvolle Gemeinschaft" setzen, und auf eine solche „Losung" ‚scheuen wir uns, Altäre und Götterbilder und Tempel zu errichten', sondern weil wir durch Jesu Lehre die rechte Art, Gott zu verehren, gefunden haben und nun vor allem fliehen, was unter dem falschen Schein der Frömmigkeit diejenigen zu Gottlosen macht, welche von der durch Jesus Christus gezeigten Frömmigkeit abgewichen sind. Denn er allein ist „der Weg" zur Frömmigkeit, der mit voller Wahrheit von sich sagen konnte: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6).[715]

1.3.4 Ein Haus für Menschen und Engel: Himmlische und irdische Kirche

Clemens schreibt in den *Adumbrationes:* „Deshalb sagt Petrus: ‚Auch ihr werdet als lebendige Steine zu einem geistigen Haus auferbaut'; ‚aufbewahrt im Himmel' meint offenbar den Aufenthaltsort der Engel".[716] Indem er also das geistige Haus mit dem im Himmel aufbewahrten Erbe von 1 Pt 1,4 verknüpft, gibt er 1 Pt 2,5 eine eschatologisch-futurische Bedeutung. Die Auferbauung geschieht, wie Clemens im Kontext verdeutlicht, in der Auferstehung, durch welche die Seele „in den Körper zurückkehrt".[717]

Auch andere Autoren setzen hier einen eschatologischen Akzent. Für Gregor den Grossen fungiert Christus nicht nur „auf Erden" als Eckstein, der Heiden und

715 Origenes, *Cels.* 8,20 (SC 150, 218). – Für das Motiv der geistigen Tempel in der frühpatristischen Literatu vgl. auch Nicklas, Altkirchliche Diskurse, 305–324, bes. 309–316 zum antipaganen und antijüdischen Kontext.

716 Clemens von Alexandrien, *adumbr. in* 1 Pt. 1,3–4 (GCS ^{2}17, 203).

717 Clemens von Alexandrien, *adumbr. in* 1 Pt. 1,3–4 (GCS ^{2}17, 203).

Juden verbindet, sondern auch „im Himmel“: Dort vereinigt er die heidnischen Völker und das israelitische Volk mit den Engeln.[718]

Dieser Aspekt tritt dann, leicht modifiziert, in dem Hymnus *Urbs beata Ierusalem* (ca. 700) in den Vordergrund: Der Eckstein verbindet irdischen Tempel und eschatologische Stadt.[719]

Gregor von Nazianz identifiziert das geistige Haus mit der „Versammlung der Erstgeborenen, die im Himmel eingeschrieben sind“ (Hebr 12,23). Von diesem Haus hofft er, dass es ihm „in alle Ewigkeit zur Ruhe diene“ (vgl. Ps 131,14). Es ist ein Haus, das jetzt bereits besteht, das der „Segen des Vaters seinen Kindern baut“ (Sir 3,11), das aber noch „befestigt“ werden muss.[720]

Gerade diese Prozesshaftigkeit des Hausbaus stellen andere Autoren in den Vordergrund. Der Blick auf die himmlische Kirche verdeutlicht, dass das geistige Haus jetzt noch im Bau begriffen ist.

1.3.5 Die Unabgeschlossenheit des Hausbaus

Hieronymus erwähnt nebenbei in seinem Sacharja-Kommentar unter Einspielung von 1 Pt 2,5, dass die „heiligen Steine“, die dereinst aufgerichtet werden (Sach 9,16), jetzt noch umhergewälzt werden.[721]

Am ausführlichsten kommt die Unabgeschlossenheit des Hausbaus jedoch bei Hilarius von Poitiers zur Sprache.[722] In seiner Auslegung des Bildes von Sion bzw. Jerusalem in seinen *Tractatus super Psalmos* stützt er sich immer wieder auf die Stelle aus 1 Pt und verbindet dadurch die Stadtmetapher mit dem Bild vom Hause Gottes.

> Und weil der Bau dieser himmlischen Stadt für alle Zeit und bis zum Ende der Welt und die Lebenszeit aller Generationen hindurch vollendet werden muss, deswegen spricht er [der Psalmist in Ps 121] von ihrem Bau ohne Zeitbestimmung, indem er sagt: „Welches gebaut wird, wie eine Stadt“ bis, wie der Apostel sagt, die Vollzahl der Heiden eingeht und dann das übrige Israel erlöst wird.[723]

Dieser Gedanke der Fortdauer des Bauprozesses wird zwar an dieser Stelle in Auslegung der Stadtmetapher in den Psalmen entwickelt. Er färbt aber auch auf das Verständnis des Hausbildes in 1 Pt ab, das anderswo mit der Stadtmetapher der Psalmen verbunden wird. So schreibt Hilarius z. B. in seinem Traktat über Ps 148

---

718 Vgl. Gregor der Grosse, *moral.* 28,19 (CCL 143B, 1410) zu Eph 2,14.

719 *Urbs beata Ierusalem* (Analecta Hymnica 51, 110–111 und Walpole, Early Latin Hymns, 378–379). Zu diesem Hymnus vgl. Franz, „Urbs beata Ierusalem“, 33–39 und id., „Weißt du, wo der Himmel ist?“, 381–412.

720 Vgl. Gregor von Nazianz, *or.* 2,116 (SC 247, 238).

721 Vgl. Hieronymus, *in proph. min.* 9,16 (CCL 76A, 888).

722 Vgl. Orazzo, Salvezza, 102–114.

723 Hilarius von Poitiers, *in psalm.* 121,4 (CSEL 22, 572–573).

unter Anspielung auf 1 Pt 2,5, dass die selige Stadt, deren Bau mit der Verkündigung des Reiches Gottes und der Lehre der Apostel begonnen wurde, nun „täglich überall aus den lebendigen Steinen der Gläubigen aufgebaut und bis zur Vollzahl ihrer Einwohnerschaft fortgeführt wird".[724]

Der Akzent liegt dabei freilich nicht auf der aktiven Teilhabe der Gläubigen, sondern auf dem Wirken Gottes:

> Dieses Haus also muss von Gott gebaut werden. Denn wird es durch Menschenhände gebaut, so hat es kein Bestehen, und wird es durch die Lehren der Welt gegründet, so hat es keine Dauer, und durch die Sorge unserer vergeblichen Mühe und Bekümmerung wird es nicht behütet werden. Es muss anders gebaut, anders behütet werden.[725]

1.3.6 Die monastische Gemeinschaft als geistiges Haus

Aufgrund der paulinischen Metapher vom Tempel des Heiligen Geistes konnte unabhängig von 1 Pt auch das verwandte Bild des geistigen Hauses gelegentlich speziell auf Asketen Anwendung finden. So schreibt Ps.-Clemens im 3. Jahrhundert in seinem ersten Brief über die Jungfräulichkeit, „Jungfrauen beiderlei Geschlechts" seien „Stadt Gottes, Häuser und Tempel, in denen Gott wohnt und verkehrt".[726]

Schenute von Atripe, der Reformator des ägyptischen Mönchtums, verbindet den individuellen und kollektiven Aspekt von V.5 („Lasst euch als lebendige Steine und geistliches Haus aufbauen") in einer Predigt, die er wahrscheinlich zu Beginn des Baus der Kirche des Weißen Klosters Mitte des fünften Jahrhunderts gehalten hat.[727] Jeder Mönch solle der Weisung folgen, sich selbst zu „erbauen". Dann werde auch die gesamte monastische Gemeinschaft ein geistiges Haus.[728]

---

724 Hilarius von Poitiers, *in psalm.* 147,4 (CSEL 22, 856). Bezüge auf 1 Pt 2,5 *(et ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini)* finden sich auch *in psalm.* 118, koph. 12 (CSEL 22, 529); 121,1 (CSEL 22, 570); 126,8 (CSEL 22, 618) 128,9 (CSEL 22, 643); 133,6 (CSEL 22, 693), 146,3 (CSEL 22, 846).

725 Hilarius von Poitiers, *in psalm.* 126,8 (CSEL 22, 618). Für die Metapher Stadt im Psalmen-Kommentar des Hilarius vgl. auch Burns, Model for the Christian Life, 102–104 und 179–197. – Hilarius bezieht das Bild des Hauses Gottes manchmal auf Christus (Stellen bei Orazzo, Salvezza, 111–112); wo er es jedoch auf die Kirche anwendet, fundiert er diesen Bezug meist mit 1 Pt 2,5 (neben 1 Kor 3,16 und 1 Tim 3,15); vgl. z. B. Hilarius, *in psalm.* 51,22 (CSEL 22, 115). Beide Aspekte kann Hilarius auch verbinden, und zwar über das ekklesiologische Bild des Leibes Christi; dazu Burns, Model for the Christian Life, 105–106, und Ladaria, Hilarius von Poitiers, 396–401.

726 Vgl. Ps.-Clemens, *ep. de virg.* 1,9,2 (Patres Apostolici 2,16). Dass er sich auf 1 Pt bezieht, liegt auch deshalb nahe, weil er etwas später auch 1 Pt 2,9 („priesterliches Königtum, heiliges Geschlecht und Volk zu Gottes Eigentum") und 1 Pt 1,4 („Erben göttlicher Verheißungen") speziell auf Asketen angewendet: ebd. 1,9,4 (Patres Apostolici 2,16).

727 Zum Kontext vgl. Emmel, Historical Circumstances, 82.

728 Vgl. Schenute, Gott ist heilig, Canon 7, in: Amélineau, Oeuvres 2, 145. Auch Schenute verbindet die petrinischen mit den paulinischen Architekturmetaphern; vgl. Schroeder, A Suitable Abode for Christ, 472–521.

1.4 Das Bild des Anstoßens

1.4.1 Christus, christliche Lehren und das Christentum als Stein des Anstoßes

Aufgrund der Wortkonkordanz lag es nahe, 1 Pt 2,8 mit zwei Versen aus den Paulusbriefen zu verknüpfen. So zitiert, um nur ein Beispiel zu nennen, Hieronymus in seinem Kommentar zu Gal 5,11 *(evacuatum est scandalum crucis)* nicht nur 1 Kor 1,23 über die Verkündigung des Gekreuzigten *(Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam),* sondern verbindet diese Aussage auch mit *lapis offensionis et petra scandali* aus 1 Pt (bzw. dem zugrunde liegenden Vers Jes 8,14). Indem er auf die ursprüngliche Bedeutung von *scandalum* „Stolperstein, Hindernis" anspielt, betont er, dass die Verkündigung des Evangeliums stocke, sobald das Thema des Kreuzes berührt werde.

Ähnlich wenden V.8 Gregor von Nyssa gegen Eunomium auf den Begriff der „Zeugung" (des Sohnes durch den Vater)[729] und Leo der Grosse auf die Inkarnation an, die Häretikern wie Nestorius, Eutyches und Dioskuros zum Stein des Anstoßes und Fels des Ärgernisses geworden sei.[730]

Die Übertragung christologischer Aussagen auf die Kirche, welche die gesamte Rezeption der Passage kennzeichnet,[731] kommt auch hier zum Tragen: Den spirituellen Reflexionen des Ps.-Macarius zufolge bildet nämlich nicht nur Christus, sondern das gesamte Christentum einen Stein des Anstoßes, weil es einen Streit der Gedanken und den Kampf gegen den Satan erfordert und deshalb Mühe und Trübsal mit sich bringt. Nachdem der syrische Mystiker auf das Wort vom engen und schmalen Weg (Mt 7,14) angespielt hat, sagt er:

> Wenn man nämlich ohne Anstrengung des Guten würdig wäre, dann wäre das Christentum nicht „ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Ärgernisses" (1 Pt 2,8), und es gäbe weder Glauben noch Unglauben und der Mensch könnte sich weder zum Guten noch zum Bösen verändern.[732]

1.4.2 „Anstößige" Schriftstellen

In recht origineller Weise bezieht Origenes 1 Pt 2,7–8 auf „anstößige" Stellen der Heiligen Schrift:

> Wenn du beim Lesen der Schrift über einen guten Gedanken stolperst, der ein Stolperstein und Fels des Anstoßes ist, tadle dich selbst […]. Glaube zuerst und du wirst viel Hilfe unter

729 Vgl. Gregor von Nyssa, *Eun.* 3,2,17 (GNO 2, 57).
730 Vgl. Leo der Grosse, *ep.* 124a,8 (PL 54, 1067).
731 Vgl. auch Franz, Totus Christus.
732 Vgl. Ps.-Macarius, *quaestio* 15,4 (über die Furcht) (Göttinger Orientforschungen: Syriaca 21/1, 311; Ü: Strothmann ibid. 21/2, 325–326).

> dem vermeintlich Anstößigen entdecken […]. Es gibt kein Jota oder keinen Fleck (Mt 5,18), der in der Schrift geschrieben steht, der nicht sein Werk wirkt in denen, die die Kraft der Schriften zu verwenden wissen. […] Tadle mehr dich selbst als die heiligen Schriften, wenn du nicht die Bedeutung dessen entdeckst, was geschrieben ist.[733]

1.4.3 Verbindung mit Lichtmetaphorik

Manchmal wird eine Verbindung mit den christologischen Metaphern des Lebens und des Lichts hergestellt, wie sie johanneische Christologie kennzeichnen. Augustinus bringt in seiner Auslegung der letzten öffentlichen Rede Jesu im Johannesevangelium das Bild des Anstoßens und Strauchelns mit Joh 12,35 in Verbindung: „Wer in der Finsternis geht, weiß nicht, wohin er gerät."[734] Beda nimmt das Attribut im Ausdruck „lebendiger Stein" zum Anlass, Joh 14,6: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" zu erwähnen.[735] Außerdem verweist er auf den zugrundeliegenden Vers Ps 34,6, in dem die Verbindung von Kommen (zum Herrn) und Erleuchtetwerden grundgelegt ist.[736]

Damit wird nahegelegt, auch wenn dies nie ausdrücklich formuliert wird, dass die Lichtsymbolik von V.9 mit der Steinsymbolik stimmig ist: Wer aus der Finsternis ins Licht gekommen ist, der stößt nicht an den Stein und gerät ins Straucheln, sondern erkennt, dass dieser Stein ihm zum Eckstein und Fundament werden kann.

2. Priesterschaft (V.9) und geistige Opfer (V.5)[737]

V.5 und 9 werden oft gemeinsam rezipiert, da sie auch sachlich zusammengehören, denn, wie Augustinus, wenn auch nicht in Bezug auf 1 Pt, sagt: *„Si nullum sacrificium est, nullus sacerdos."*[738] Der Priesterbegriff ist durch die Darbringung von Opfern definiert.

Dabei wird die in V.9 ausgesprochene Idee eines allgemeinen oder gemeinsamen Priestertums, die sich schon bei Justin findet,[739] erst durch Origenes ausführ-

733 Origenes, *fr. in Jer.* 51,22 (*hom.* 39) (GCS 3, 196) aus *philoc.* 10,1 und 10,2,1 (SC 302, 366–368).

734 Vgl. Augustinus, *Io. ev. tr.* 52,13 (CCL 36, 451).

735 Vgl. Beda, *in 1 Pt.* 2,4 (CCL 121, 233,43–234,47).

736 Vgl. Beda, *in 1 Pt.* 2,3 (CCL 121, 233,34–35).

737 Zum allgemeinen Priestertum in der Alten Kirche vgl. Ledegang, Mysterium ecclesiae; Quacquarelli, L'epiteto, 5–19; Otranto, Sacerdozio comune, 225–246; Studer, Il sacerdozio, 325–340; Nocent, Il sacerdozio, 305–324; Schächtele, Verständnis, 22–32. Eine umfassende Zusammenstellung bieten auch die älteren Arbeiten: Niebecker, Das allgemeine Priestertum; Dabin, Le sacerdoce royal und Ryan, Patristic Teaching.

738 Augustinus, *en. ps.* 130,4 (CCL 40, 1900).

739 Rudolph, Denn wir sind jenes Volk, 243: „Ganz auf der Linie dieser Tendenz [der Fortschreibung, Aktualisierung und Konkretisierung der alttestamentlichen Verheißung der Priesterwürde für das ganze Volk in Ex 19,6 und in Jes 61,6, die schließlich nach 1 Pt 2,5.9 auf die Christen übergegangen ist und nach Offb 20,6 und 1,6 bis zur eschatologischen Vollendung auf ihnen ruhen wird] liegen die Ausführungen Justins zum Priestertum der Christen."

lich unter Rückgriff auf 1 Pt entfaltet.[740] ORIGENES berührt, besonders in seinen *Homilien zu Leviticus* und zu *Josua,* aber auch an anderen Stellen, bereits alle Aspekte, die auch bei späteren Autoren Erwähnung finden.[741] AUGUSTINUS kommt verstreut in seinem gesamten Werk immer wieder auf diese Idee zu sprechen.[742] Dabei erscheint V.9 im Vergleich zu V.5, aber auch zu Offb 1,6; 5,10 und 20,6 als der zentrale neutestamentliche Bezugspunkt.[743]

Grundlegend ist die Klärung des christlichen Priestertums im Blick auf das alttestamentliche Priestertum (2.1). Dabei erweist sich das Priestertum Christi als der Dreh- und Angelpunkt des christlichen Priesterbegriffs (2.2). Die Idee der heiligen Priesterschaft dient mehr dazu, die besondere Würde der Christen in Abgrenzung von der heidnischen Umwelt herauszustellen als die Differenz zum besonderen Priestertum der Amtsträger zu unterstreichen (2.3). Wenn auch vereinzelt das allgemeine Priestertum dem Individuum zugesprochen wird, erscheint es doch vorwiegend als eine kollektiv-korporative Eigenschaft des neuen Gottesvolkes (2.4).

2.1 Das Priestertum des neuen und des alten Bundes

Seit ORIGENES wird 1 Pt 2,5.9 neben den drei genannten Versen aus Offb häufig, auch in der Liturgie,[744] als Beleg für das Priestertum aller Christen zitiert.[745] Dies wird meist mit einer typologischen Auslegung der alttestamentlichen Priester auf die Gläubigen verbunden. ORIGENES schreibt:

> […] es ist sicher, dass unter dem Mysterium des Gesetzes, da wo von Priestern die Rede ist, die verborgende Berufung des aus den (Heiden)Völkern vereinigten Volkes verschleiert war.[746]

---

740 Vgl. LÉCUYER, Sacerdoce des fidèles, 253–264; VILELÀ, La condition collégiale, 61–63; VOGT, Kirchenverständnis des Origenes, 111–117; SCHÄFER, Priester-Bild, 60–63; SGHERRI, Chiesa e Sinagoga, 396–407; QUACQUARELLI, Fondamenti della teologia comunitaria, 51–59; HERMANS, Origène. Théologie sacrificielle; LEDEGANG, Mysterium ecclesiae, 325–329. 349–352; DAL COVOLO, Sacerdozio, 605–607.

741 Die unterschiedlichen Deutungen finden sich gut zusammengefasst bei SANDEVOIR, Un royaume de prêtres, 219–229. Für die ältere Bibliographie vgl. COPPENS, Le sacerdoce royale, 61–75.

742 Vgl. SCHÄCHTELE, Verständnis.

743 Die Bezugnahmen sind so zahlreich, dass sie hier nicht annähernd vollständig aufgeführt werden können. Allerdings erfasst die genannte Sekundärliteratur das Material so weitgehend, dass in diesem Fall auf eine umfassende Auflistung der Belegstellen im Rahmen des vorliegenden Kommentars verzichtet werden kann.

744 *Gelasianisches Sakramentar* 49 und 65 (Wilson 93; 109); *Missale Gothicum* 287: *Missa Paschalis: Tercia Feria* (Bannister 84); *Missale Mixtum* I (PL 85, 480); *Breviarium Gothicum: In Laet. Diei Pasch. Resurr.* (PL 86, 637); *in Ramis* (PL 86, 564).

745 Einige Beispiele: AUGUSTINUS, *s.* 20,1 (PL 37, 1557); c. *Faust.* 22,89 (CSEL 25, 694); MARIUS MERCATOR, *Liber subnotationum in Verba Juliani* 8,19 (PL 48, 156); LEO DER GROSSE, *tract.* 24,6 (CCL 138, 115); JUSTINIAN VON VALENCIA, *bapt.* 28 (PL 96, 124).

746 ORIGENES, *hom. in Jos.* 1,5 (SC 71, 106).

Dabei haben er und die gesamte ihm folgende Tradition speziell das aaronitische Priestertum im Blick. Sehr selten wird das in 1 Pt angesprochene Priestertum auch in anderen alttestamentlichen Typen präfiguriert gesehen: in Abraham (Ps.-Prosper von Aquitanien)[747] oder in den beiden israelitischen Spionen, die Rahab mit Flachs, dem priesterlichen Gewand, bedeckt (Jos 2,6) (Origenes, Cäsarius von Arles).[748]

2.1.1 Aaron und seine Söhne als Präfigurationen

Für Origenes ist der allgemeine Priesterdienst der Christen, der in V.5 und V.9 erwähnt ist, im Priestertum Aarons und seiner Söhne vorgebildet: Diese „sind ein erwähltes Geschlecht, eine priesterliche Art […], was wir alle, die wir an Christus glauben, jetzt sind."[749] Wie Aarons Familie aus den Israeliten erwählt wurde, so die Christen aus der Menschheit.[750] Der Teil des jüdischen Tempels, der den Priestern vorbehalten war, fungiert als Figur des christlichen Tempels, in dem, wie Petrus darlege, alle Gläubigen Priester sind.[751]

Die Beziehung auf den Antitypos des aaronitischen Priestertums gehört seit Origenes in Ost und West zum Standard der Rezeption von 1 Pt 2,5.9. An diesen Versen zeige sich, so formuliert etwa Gregor von Nyssa, dass Christus den Schleier von dieser Figur genommen und das Priestertum allen gegeben habe.[752] Augustinus deutet entsprechend die Priester von Lk 17,12–19, denen sich die Aussätzigen nach ihrer Heilung zeigen sollen, auf die Kirche, zu der ja auch der Hauptmann Cornelius, obwohl er bereits den Geist empfangen hatte, und Paulus, obwohl er Christus bereits begegnet war, geschickt wurden:

> Kaum ein Gläubiger zweifelt daran, dass das Priestertum der Juden ein Vorbild des zukünftigen königlichen Priestertums gewesen ist, das in der Kirche liegt *(figura futuri sacerdotii regalis, quod est in ecclesia),* zu dem alle diejenigen geweiht werden, die zum Leib Christi, des höchsten und wahrhaft vornehmsten Priesters, gehören. Denn nun werden alle gesalbt, was damals Königen und Priestern vorbehalten blieb. Dies ist auch der Grund dafür, weshalb Petrus in seinem Schreiben an das christliche Volk den Ausdruck „königliches Priestertum" verwendet. Damit machte er deutlich, dass beide Namen, die sich von jener Salbung herleiten, jenem Volk zukämen.[753]

---

747 Vgl. Ps.-Prosper von Aquitanien, *Liber de promissionibus et praedicationibus Dei* 1,12 (PL 51, 743).

748 Vgl. Origenes, *hom. in Jos.* 1,5 (SC 71, 105–106); Cäsarius von Arles, *s.* 116,3 (CCL 103/2, 484).

749 Origenes, *hom. in Lev.* 13,5,41–44 (SC 287, 220).

750 Vgl. Origenes, *hom. in Lev.* 13,5,41–44 (SC 287, 220).

751 Vgl. Origenes, *hom. in Lev.* 9,9 (SC 287, 112–116).

752 Vgl. Gregor von Nyssa, *or. dom.* 3 (GNO 7/2, 31–32). Gregor spielt hier wie schon Origenes in dem oben zitierten Text aus *hom in Jos.* 1,5 auf 2 Kor 3,13–16 an. Weitere Beispiele aus dem Osten: Cyrill von Alexandrien, *glaph. Num.* (PG 69, 629); Procopius, *comm. in Num.* 19,2 (PG 87, 847). Vgl. Ps.?-Athanasius, *hom. de Semante* 14 (von Stockhausen 191).

753 Augustinus, *qu. ev.* 2,40 (CCL 44B, 98–99); Übersetzung nach Schächtele, Verständnis, 59.

Dieses Zitat verdeutlicht, dass das in 1 Pt erwähnte Priestertum im Rahmen der typologischen Auslegung speziell auf die Salbung bei der Taufe bezogen wird. Im Ritus der Salbung bei der Einführung ins aaronitische Priestertum hatten schon Tertullian[754] und Origenes ein Vorausbild der postbaptismalen Salbung gesehen, durch welche die Übergabe der königlichen Priesterschaft an die Christen geschieht: „[…] denn alle", so Origenes, „die mit dem Chrisma der heiligen Salbung gesalbt sind, sind Priester geworden".[755] Auch hierin folgt Origenes die gesamte östliche und westliche Tradition,[756] einschließlich der liturgischen Texte und ihrer Auslegungen.[757] So deutet zum Beispiel Ambrosius in Anlehnung an 1 Pt 2,9 die postbaptismale Salbung als einen Akt, durch den die Neugetauften zu geistlichen Priestern und Königen werden: „Ein jeder wird zum Priestertum gesalbt, zum Königtum gesalbt. Dabei handelt es sich allerdings um ein geistliches Königtum und ein geistliches Priestertum."[758] Augustinus sieht die Salbung zum königlichen Priestertum der Kirche zwar auch in der Salbung Davids präfiguriert.[759] Das bedeutendste Vorausbild liegt jedoch auch für ihn wie für den gesamten lateinischen Westen im aaronitischen Priestertum. Wie Aarons Rute im Tempel blühte, so die Christen bei der Taufe.[760] Das Salböl wird auf den heiligen Geist gedeutet.[761]

Dabei bildet das christliche Priestertum im frühkirchlichen Verständnis nicht einfach die Fortsetzung des aaronitischen, sondern es ersetzt dieses in antithetischer Weise. Dies wird seit Origenes immer wieder klar formuliert. So betonen zum Beispiel Cyrill von Alexandrien und Procopius von Gaza im fünften und sechsten Jahrhundert unter Bezug auf 1 Pt, das Priestertum, das Gott dem erwählten Volk am Sinai versprochen habe, sei nun den Christen gegeben. Weil die Juden durch ihren Ungehorsam und ihre Härte dieses Versprechen abgewiesen hätten, habe Gott sich den Heiden zugewandt.[762] Die alttestamentlichen Opfer sind zu Ende, die Zer-

754 Vgl. Tertullian, *bapt.* 7 (CCL 1, 282).

755 Origenes, *hom. in Lev.* 9,9,33–37 (SC 287, 116); vgl. auch *hom. in Lev.* 6,2,41–78 (SC 286, 272–274) und 6,5,22–33 (SC 286, 288–290); vgl Vilelà, La condition collégiale, 61–63. Origenes spielt bei diesen Hinweisen auf die Taufe jeweils auf 1 Pt an.

756 Für die zahlreichen Belegstellen vgl. z. B. Ryan, Priesthood, 39–45. – Wenn Hieronymus in *c. Lucif.* 4 (CCL 79B, 10–11) schreibt, das Priestertum des Laien bestehe in der Taufe *(sacerdotium laici, id est baptisma),* muss man daraus nicht wie Schächtele, Verständnis, 25, folgern, die Verleihung der priesterlichen Würde geschehe „in der eigentlichen Taufhandlung". Vermutlich hat Hieronymus ähnlich wie Augustinus, *en. Ps.* 26,2,2 (CCL 38, 154–155), die Salbung nicht als separaten Akt, sondern als Teil des Taufgeschehens verstanden.

757 Belege listet z. B. Ryan, Priesthood, 40 n.3 auf.

758 (Ps.?-)Ambrosius, *sacr.* 4,3 (FC 3, 132–134).

759 Vgl. Augustinus, *qu. ev.* 2,40 (CCL 44B, 98–99); *en. Ps.* 26,2,2 (CCL 38, 154–155); *en. Ps.* 51,3 (CCL 39, 624–625); *c. litt. Pet.* 2,104 (CSEL 52/2, 152–254).

760 Vgl. Augustinus, *qu. ev.* 2,40 (CCL 44B, 98–99) und auch (Ps.?-)Ambrosius, *sacr.* 4,1 (FC 3, 132), der sich für diesen Vergleich ebenfalls auf 1 Pt stützt.

761 Vgl z. B. Athanasius, *Ps.* 132,1 (PG 27, 523–524).

762 Vgl. Cyrill von Alexandrien, *in Io. ev.* 1 (PG 73, 153) und Procopius von Gaza, *comm. in Ex.* 18 (PG 87, 601).

störung des Tempels ist dafür das sichtbare Zeichen, es wird, so ORIGENES, kein Blut mehr geopfert, sondern das Wort Gottes durch die Gnade des Heiligen Geistes.[763]

Der Gegensatz des Priestertums der Gläubigen zu dem Aarons wird in mehreren Aspekten gesehen: Es ist nicht vorübergehend, sondern unendlich.[764] Es ist nicht auf einen Stamm oder eine Familie beschränkt, sondern universell.[765] Und es ist nicht fleischlich, sondern geistlich, weil es geistige Opfer in Geist und Wahrheit darbringt.[766] Worin bestehen nun diese geistigen Opfer, von denen in V.5 die Rede ist?

2.1.2 Die geistigen Opfer des Neuen Bundes

ORIGENES deutet die materiellen Opfer des Alten Bundes in der Tradition Philos „geistig" und fügt sich damit in eine Auslegungstradition ein, die schon in den neutestamentlichen Schriften beginnt[767] und die gesamte patristische Literatur durchzieht.[768] Auch wenn er nicht überall, wo er auf geistige Opfer zu sprechen kommt, ausdrücklich die Verse aus 1 Pt zitiert, spielt er doch zumindest häufig darauf an. Gerade durch diesen häufigen Bezug auf 1 Pt unterscheidet er sich speziell von Clemens von Alexandrien, dessen Gedanken zum geistigen Opfer er weiterentwickelt. Im Einzelnen nennt Origenes:

1. das *Gebet:* Priester sind alle Getauften, insofern sie geistliche Opfer darbringen. Sie bilden einen Altar aus lebendigen Steinen, insofern sie Tag und Nacht das Opfer des Gebetes darbringen und dies wie die Apostel (Apg 1,14) einmütig tun.[769] Wie der Priester sich vorzubereiten hat, bevor er sich dem Altar nähert, so muss auch jeder Gläubige es für das Gebet tun, indem er die Unreinheit des Fleisches, die Laster der Gewohnheiten und die Flecken der Leidenschaften ablegt.[770]
2. das *Wort Gottes im Sinne von Verkündigung, Lehre, Mahnung und Aufmunterung:* Statt Blut opfern die Christen das Wort Gottes durch die Gnade des Heiligen

---

763 Vgl. ORIGENES, *hom. in Jos.* 2,1 (SC 71, 116). Zum Opfer des Wortes bei Origenes vgl. die bei BUCHINGER, Pascha bei Origenes, 1. 24, aufgezählten Untersuchungen von DALY; zudem FERGUSON, Spiritual Sacrifice, 1179–1184; SCHÜTZ, Der christliche Gottesdienst, 144–155; LAPORTE, Théologie liturgique, 49–90 (= Sacrifice in Origen, 250–276); MONACI, Sacrificio, 43–58.

764 Vgl. z. B. PS.-AUGUSTINUS. (6. Jh.), *De unctione capitis et de pedibus lavandis* (PL 40, 1211); Ps.-MAXIMUS VON TURIN, *tract. III de bapt.* (PL 57, 777–779).

765 Vgl. z. B. AMBROSIASTER, *in Eph.* 4,11 (CSEL 81/3, 100).

766 Vgl. z. B. AMBROSIUS, *sacr.* 4,1 (FC 3, 132); FULGENTIUS, *c. Fab. frg.* 16 (CCL 91A, 787–788).

767 Vgl. dazu CONGAR, Le mystère, 214–215.

768 Für ORIGENES vgl. LAPORTE, Sacrifice in Origen, 250–276; TZVETKOVA-GLASER, Pentateuchauslegung, 339–358; DALY, Early Christian Influences, 317. 320 und LEDEGANG, Mysterium ecclesiae, 333–334; für HIERONYMUS: BODIN, Saint Jérôme, 286; für AUGUSTINUS vor allem *civ.* 10,3–7 und 19 (CCL 47, 274–280 und 293–294) s. u. Allgemein: DALY, Origins; id., Sacrifice; ID./NESSELRATH, Opfer, 170–206.

769 Vgl. ORIGENES, *hom. in Jos.* 9,1–2 (SC 71, 244–246).

770 Vgl. ORIGENES, *hom. in Lev.* 9,1,33–36 (SC 287, 72).

Geistes.[771] Um das Wort Gottes und die gesunde Lehre darbringen zu können, muss der Priester es erst verstehen.[772] Seine Aufgabe ist es, durch Ermahnen, Lehre und Aufmuntern zur Buße zu führen.[773]

3. die *Tugenden:* Origenes deutet Ps 66,13 („Ich werde Opfer in den Tempel bringen") auf die Tugenden als die geistlichen Opfer, die in die Kirche getragen werden.[774] Im Einzelnen zählt er zu den Opfern, die der Gläubige als Priester darbringen muss: Gebet, Barmherzigkeit, Reinheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit.[775]
4. die *Selbsthingabe durch Fasten, Verzicht und Nachfolge Christi:* Der Christ opfert in der Nachfolge Christi vor allem durch Fasten und Verzicht.[776] Mit Ps 51,17 („Denn ein gebrochener Geist ist ein Opfer für Gott") begründet Origenes, dass die Buße ein Opfer ist.[777]

Gerade das Letztgenannte verdeutlicht, dass Origenes die geistigen Opfer, auch wenn er zwischen unterschiedlichen „Opfergestalten" differenziert, nicht als isolierte Einzelgaben versteht. Zwar lassen sich mit der Verkündigung, Versöhnung, dem Almosengeben und den Dankopfern konkrete priesterliche Akte namhaft machen, welche die Gläubigen zu vollziehen haben. Allerdings entspringen all diese einer grundlegenden Lebenseinstellung, die das Tun des Menschen in all seinen Aspekten aus einer völligen Hingabe an Gott erfließen lässt. Es geht darum, das ganze Leben Gott hinzugeben, so wie es Christus als Hohepriester getan hat.[778] Die Höchstform des Opfers bildet dementsprechend das Martyrium.[779] Eine Passage aus den *Homilien zu Leviticus* kann stellvertretend für andere Stellen illustrieren, dass Origenes sich für dieses Verständnis geistiger Opfer auf ein ganzes Cluster biblischer Verse beruft:

> Jeder von uns hat auch in sich selbst sein Ganzopfer und er selbst zündet die Lichter des Altars seines Ganzopfers an, damit es immer brenne. Wenn ich auf alles verzichte, was ich besitze (vgl. Lk 14,33) und mein Kreuz auf mich nehme und Christus folge (Mk 8,34), habe ich ein Ganzopfer am Altar Gottes dargebracht. Oder wenn ich „meinen Körper übergebe, dass er verbrannt werde und Liebe habe" (1 Kor 13,3) und den Ruhm des Martyriums erlange, habe ich mich selbst als Ganzopfer dargebracht auf dem Altar Gottes. Wenn ich meine Brüder liebe, so dass ich „mein Leben für meine Brüder hingebe" (vgl. 1 Joh 3,16), wenn ich sogar bis zum Tod um Gerechtigkeit und Wahrheit kämpfe (Sir 4,28), habe ich ein Ganzopfer auf dem Altar Gottes dargebracht. „Wenn ich meine Glieder abtöte" (Kol 3,5)

771 Vgl. Origenes, *hom. in Jos.* 2,1 (SC 71, 116).
772 Vgl. Origenes, *hom. in Lev.* 5,3,75–81 (SC 286, 220).
773 Vgl. Origenes, *hom. in Lev.* 5,4,45–53 (SC 286, 224–226).
774 Vgl. Origenes, *cat. in Ps.* 65(66),13 (Lommatzsch 13, 398).
775 Vgl. Origenes, *hom. in Lev.* 9,1,41–44 (SC 287, 72); vgl. Minucius Felix, *Oct.* 32,3 (Beaujeu 55).
776 Vgl. Origenes, *hom. in Lev.* 2,4,89–96 (SC 286, 112).
777 Vgl. Origenes, *hom. in Lev.* 5,3,7–10 (SC 286, 214).
778 Vgl. Origenes, *hom. in Num.* 24,2,6–7 (SC 461, 172–176).
779 Vgl. Origenes, *mart.* 30 (GCS 2, 27).

> gegenüber jedem Verlangen des Fleisches, wenn die Welt mir gekreuzigt ist und ich der Welt (Gal 6,14), dann habe ich ein Ganzopfer auf dem Altar Gottes dargebracht und bin selbst der Priester meines Opfers geworden.[780]

Keine Erwähnung findet in diesem Zusammenhang bei Origenes die Eucharistie.[781] Kein einziges Mal deutet er sie mithilfe der alttestamentlichen Opfermetaphorik.[782] Dies erscheint umso erstaunlicher, als er die Eucharistie von der Versöhnung durch Christus her versteht, der Hohepriester und *hostia* zugleich ist.[783] Vielleicht liegt der Grund für diese Zurückhaltung darin, dass für Origenes das eucharistische Opfer im Unterschied zu den genannten geistigen Opfern allein das Werk des einen Hohepriesters Christus ist und er das Missverständnis vermeiden will, hier sei der Mensch in ähnlich aktiver Weise beteiligt wie beim Beten, Verkündigen und im Martyrium.[784]

Allerdings interpretieren andere Autoren gerade die Eucharistie als geistiges Opfer des priesterlichen Volkes. Justin betont, die Christen seien „das wahre hohepriesterliche Volk Gottes, wie Gott selbst bezeuge, wenn er erklärte, dass man an jedem Orte unter den Völkern ihm wohlgefällige und reine Opfer darbringe (Mal 1,11). Gott aber nimmt nur durch seine Priester Opfer an."[785] Ähnlich unterstreicht Tertullian (in seiner vormontanistischen Zeit), die Opferfunktion der Priesterschaft der Gläubigen werde am vollkommensten ausgeübt, wenn sie ihre geistigen Opfer in der Eucharistie vereinen.[786] Eine Sonderstellung nimmt der späte Tertullian dann insofern ein, als er unter dem Einfluss der „Neuen

780 Origenes, *hom. in Lev.* 9,9,38–50 (SC 287, 116). Vgl. ähnlich Augustinus, *civ.* 10,3 (CCL 47, 275).

781 Vgl. insbesondere Origenes, *hom. in Lev.* 9,10 (SC 287, 122); dazu auch Lies, Wort und Eucharistie bei Origenes; Buchinger, Wortgottesdienst.

782 Vgl. Vogt, Kirchenverständnis des Origenes, 41–43. Das entspricht dem Befund, dass Origenes den Dienst an der Eucharistie nicht eindeutig priesterlich deutet; vgl. Buchinger, Eucharistische Praxis, 13 n. 78 und 80 sowie Słomka, Orygenes, 99–116 (engl. Summary p. 117).

783 Vgl. Origenes, *hom. in Lev.* 9,10 und 13,3 (SC 287, 120–122 und 208). Vgl. Buchinger, Eucharistische Praxis, 36–37: „Angesichts dieser hohen Sühne-Theologie ist es bemerkenswert, daß die Kategorie des „Opfers" (θυσία) nicht zum Repertoire der origeneischen Eucharistietheologie gehört, obwohl er die biblischen Opfer in immer neuen Variationen zur kulttheologischen Interpretation nicht nur des Christusereignisses, sondern auch von Gebet und Wortgottesdienst heranzieht. Gerade das äußerst differenzierte Opferverständnis des Origenes macht es umso signifikanter, dass er die Eucharistie selbst nie sakrifiziell interpretiert."

784 Zur Lehre vom himmlischen Opfer, die aufgrund des Hebräerbriefes entfaltet wird, vgl. Origenes, *hom. in Lev.* 7,2 (SC 286, 308–312), z. B. Symonds, Heavenly Sacrifice, 281, sowie Losada, El sacrificio de Cristo, 5–19, mit den Bemerkungen bei Buchinger, Pascha bei Origenes, 2.726. Zu Christus als Hohepriester s. u. 2.1.3.

785 Justin, *dial.* 116,3 (Paradosis 47/1, 469). Auch wenn man nicht ausschließen kann, dass Justin hier in einem allgemeinen metaphorischen Sinne vom Opferdienst spricht, deuten doch die meisten Forscher diese Stelle aufgrund des Maleachi-Zitats und der Erwähnung der Eucharistie in den beiden folgenden Kapiteln 117 und 118 auf die Eucharistie. Vgl. z. B. Schächtele, Verständnis, 27.

786 Vgl. Tertullian, *orat.* 28 (CSEL 20/1, 198–199).

Prophetie“ des Montanismus aus dem Priestertum der Gläubigen auch für den Notfall, wenn ein Ordinierter fehlt, die Vollmacht zur Eucharistie ableitet.[787] Von dieser Ausnahme abgesehen denken diejenigen Autoren, die einen Bezug zur Eucharistie herstellen, dabei nicht an eine Eucharistiefeier ohne einen Amtspriester.

Cyrill von Alexandrien versteht das Bundesopfer, das Mose dargebracht hat, als Figur der Eucharistie; dabei symbolisieren die zwölf Steine das christliche Volk, das eine heilige Priesterschaft ist.[788] Der Empfang der Eucharistie setzt diese Priesterschaft voraus. Am heiligen Leibe Christi dürfe nur teilhaben, wer erwählt und rein sei und auf wen die Eulogie zutreffe: „Ihr seid ein erwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein Volk der Erwählung“.[789]

Der Bezug des Priestertums zur Eucharistie wird auch in liturgischen Texten des Ostens und des Westens formuliert. Die Apostolischen Konstitutionen (Syrien, 4. Jh.) betonen, der Priester bringe die Gaben für das Volk dar, um zu zeigen, dass Christen im Lob Christi eine königliche Priesterschaft und ein heiliges Volk sind.[790] Und das Gelasianische Sakramentar verknüpft schon in seiner ältesten, wohl auf Rom zurückgehenden Fassung (Mitte 7. Jh.) Taufe und Eucharistie: Die Christen haben in der Taufe ein königliches Priestertum empfangen, das sie im eucharistischen Opfern teilen.[791]

Eine auch wirkungsgeschichtlich bedeutsame Synthese der vielfältigen Aspekte des christlichen Opferbegriffes bietet Augustinus im zehnten Buch von *De civitate Dei.* Obwohl er 1 Pt 2,5 nicht zitiert, sondern seine Darlegung vor allem anhand von Röm 12 entfaltet, leuchtet der Text doch gut den gesamten Gedankenkomplex aus, der auch, wie wir gesehen haben, in der Auslegung der geistigen Opfer von 1 Pt 2,5 zum Tragen kam. Augustinus definiert dort zunächst grundlegend das wahre Opfer als „jegliches Werk, wodurch bewirkt wird, dass wir in heiliger Gemeinschaft Gott anhängen“. Dazu gehöre die „Barmherzigkeit gegen den Nebenmenschen“, wenn sie um Gottes willen geübt werde. Daneben gebe es jedoch noch „die Barmherzigkeit, die man gegen sich selbst übt,“ gemäß

787 Vgl. Tertullian, *castit.* 7,3 (CCL 2, 1024–1025): „Sind wir Laien denn nicht auch Priester! Es steht geschrieben: ‚Auch uns hat er zu einem Reiche und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht‘ (Offb 1,6). Der Unterschied zwischen den Ordinierten und dem Volk ist durch die Autorität der Kirche festgestellt und ihr Rang durch das Zusammensitzen der Ordinierten geheiligt worden. Denn wo es kein Zusammensitzen der Ordinierten der Kirche gibt, da opferst du und taufst du und bist Priester für dich allein. Aber wo drei sind, da ist eine Gemeinde, wenn es auch nur Laien sind.“ *(Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: ‚Regnum quoque nos et sacerdotes Deo et patri fecit.‘ Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessus sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est concessus, et offeres et tinguis, et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici.).* Zum montanistischen Einfluss vgl. das Zitat der Prophetin Prisca ibid. 10.

788 Vgl. Cyrill von Alexandrien, *glaph. Ex.* 3 (PG 69, 521).

789 Cyrill von Alexandrien, *ador.* 13 (PG 68, 864).

790 Vgl. Apostolische Konstitutionen 8,12,44 (SC 336, 202).

791 Vgl. Gelasianisches Sakramentar 65 (Wilson 109).

Pred 30,24 („Erbarme dich deiner Seele, indem du Gott zu gefallen suchst"). Dadurch werde der Mensch selbst zum Opfer, das „durch den Namen Gottes geweiht und Gott gewidmet ist". Dabei könne man zwischen Leib und Seele unterscheiden. Zum einen

> […] ist es ein Opfer, wenn wir unsern Leib durch Mäßigung in Zucht halten, wofern wir dies, wie es unsere Schuldigkeit ist, um Gottes willen tun, so dass wir unsere Glieder nicht als Werkzeuge der Ungerechtigkeit der Sünde hingeben, sondern als Werkzeuge der Gerechtigkeit Gott (vgl. Röm 6,13). Denn dazu mahnt uns der Apostel, wenn er sagt: „Ich beschwöre euch deshalb, Brüder, bei Gottes Erbarmen, dass ihr euren Leib zu einem Opfer macht, zu einer lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen Opfergabe, zu eurer vernünftigen Hingabe" (Röm 12,1).

Zum anderen aber gehe es letztlich um das Opfer der Seele:

> Wenn also selbst der Leib, der tiefer steht als die Seele und von ihr als eine Art Diener oder Werkzeug gebraucht wird, eine Opfergabe ist, wofern sein guter und echter Gebrauch zu Gott in Beziehung gesetzt wird, wieviel mehr wird erst die Seele zu einem Opfer, wenn sie sich Gott hingibt […]. Das meint der Apostel, wenn er fortfährt: „Und werdet nicht gleichgestaltet dieser Welt, sondern gestaltet euch um in Erneuerung eures Sinnes, um euch zu erproben, was der Wille Gottes sei, was gut und wohlgefällig und vollkommen sei" (Röm 12,2).

Schließlich aber sei auch die Gemeinschaft der Christen ein Opfer, und zwar aufgrund ihrer mystischen Gemeinschaft mit Christus, dessen Leib sie bilden. Es liege nämlich auf der Hand, dass

> […] die gesamte erlöste Gemeinde, d. h. die Vereinigung und Gemeinschaft der Heiligen, als ein allumfassendes Opfer Gott dargebracht wird durch den Hohepriester, der seinerseits auch sich für uns, damit wir der Leib eines so erhabenen Hauptes seien, dargebracht hat in seinem Leiden nach seiner Knechtsgestalt. Denn diese hat er dargebracht, in dieser wurde er dargebracht, weil er in ihr Mittler ist, in ihr Priester und Opfer zugleich. Darum fährt der Apostel fort […]:

Es folgt als Zitat Röm 12,3–6, das dann auch auf die Eucharistiefeier bezogen wird:

> Das ist das Opfer der Christen: „die vielen ein Leib in Christus". Dieses Opfer feiert die Kirche auch durch das den Gläubigen bekannte Sakrament des Altars, worin ihr vor Augen gehalten wird, dass sie in dem, was sie darbringt, selbst dargebracht wird.[792]

---

792 Augustinus, *civ.* 10,6 (CCL 47, 278–279).

Diese Aussage markiert einen bezeichnenden und auch die weitere Tradition prägenden Unterschied zu Origenes. Augustinus interpretiert auch die Eucharistiefeier als geistigen Opferdienst des priesterlichen Gottesvolkes.[793]

2.2 Das Verhältnis zum Priestertum Christi

Grundlegend für die Deutung des Priestertums der Gläubigen ist seine Rückführung auf den einen Priester Christus. Ansatzpunkt im Text ist „durch Jesus Christus" in V.5. Die christologische Verankerung des Priestertums der Gläubigen, die in der gesamten patristischen Literatur selbstverständlich erscheint, begegnet am häufigsten und deutlichsten im Werk von Augustinus, und zwar in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen. Dabei bildet 1 Pt 2,5.9 bei Augustinus wie auch bei anderen Autoren zwar einen bedeutsamen Bezugspunkt, daneben spielen aber auch andere biblische Referenzstellen eine wichtige Rolle. Um die sachlichen Zusammenhänge zu verdeutlichen, erscheint es deshalb angebracht, nicht nur auf jene (durchaus zahlreichen) Stellen zu rekurrieren, an denen ausdrücklich auf 1 Pt 2,5.9 hingewiesen wird.[794] Durch diesen erweiterten Horizont wird zugleich deutlich, wie dem Verständnis der Priesteraussagen von 1 Pt Assoziationen zuwachsen konnten, die keinen Anhalt im Text selbst finden, sich aber gerade durch die Kombination mit Versen des Hebräerbriefs (Christus als Hoherpriester) oder des ersten Korintherbriefs (Gemeinde als Leib Christi) ergeben. Von der Melchisedek- und Aaron-Typologie (2.2.1) ist in 1 Pt ebenso wenig die Rede wie von der Inkorporation der Christen in den einen Priester Christus durch die Taufsalbung (2.2.2). Auch christologische und trinitätstheologische Fragen ergeben sich erst durch die Rezeption von 1 Pt 2,5.9 in kontroverstheologischen Kontexten (2.2.3).

2.2.1 Differenz und Zusammenhang: Melchisedek- und Aaron-Typologie

Für die christologisch-ekklesiologische Interpretation der „heiligen Priesterschaft" von 1 Pt 2,5.9, die wohl Ex 19,6 aufgreift, werden Auslegungen zweier damit ursprünglich nicht verbundener alttestamentlicher Figuren entscheidend, zum einen die Melchisedek-Typologie des Hebräerbriefes, zum anderen die schon erwähnte Aaron-Typologie. Während der Bezug zu Melchisedek dazu verhilft, den

793 Für weitere Differenzen gegenüber Origenes vgl. Daly, Sacrifice in Origen and Augustine, 148–153. – Dass sich die priesterliche Selbstopferung des ekklesialen Leibes Christi in ganz besonderer Weise in der Eucharistiefeier ausdrückt, formuliert er auch in einer Predigt in Anknüpfung an 1 Kor 12,27: „Wenn du verstehen willst, was mit dem Leib Christi gemeint ist, dann höre auf den Apostel der den Gläubigen sagt: Ihr selbst seid Christi Leib und Glieder. Wenn ihr aber Christi Leib und Glieder seid, dann liegt euer eigenes Geheimnis auf dem Tisch des Herrn; es ist euer eigenes Geheimnis, welches ihr hier empfangt. […] Seid, was ihr seht, und empfangt, was ihr seid"; Augustinus, *s.* 272 (PL 38,1 247).

794 Hier sei wiederum pauschal auf die umfangreichen Stellensammlungen von Ryan, Priesthood; Dabin, Le sacerdoce royal; Niebecker, Priestertum, verwiesen.

Unterschied beider Priestertümer herauszustellen, wird ihre Verbindung durch die Aaron-Typologie unterstrichen.

Schon Origenes unterscheidet das Priestertum Christi von dem der Christen aufgrund ihrer unterschiedlichen alttestamentlichen Figuren. Christus wird Melchisedek, die Christen aber den Aaroniten zugeordnet. [795] Auch Didymus ordnet in seinem Kommentar zu den geistigen Opfern von 1 Pt 2,4 das Priestertum Christi dem Typus des Melchisedek zu: Die Opfer werden dargebracht

> […] nicht durch einen äußerlichen Priester *(figuratum pontificem),* sondern durch den Priester *(sacerdotem),* der für immer bleibt nach der Ordnung Melchisedeks (vgl. Hebr 7,17.24). Denn dieser ist Jesus, der höchste Priester, der alle Himmel ganz durchschreitet (vgl. Hebr 4,4).[796]

Zentrale Bedeutung für die Charakterisierung des Priestertums Christi erhält im Anschluss an den Hebräerbrief Ps 109,4: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks“. Dies ist, so stellt Augustinus klar, das Priestertum des Neuen Bundes im Unterschied zu dem nach der Ordnung Aarons.[797]

Den Zusammenhang zwischen dem Priestertum der Gläubigen und dem einen Priester Christus wird hingegen vor allem durch die Aaron-Typologie illustriert, und zwar auf zwei unterschiedliche Weisen. Zum einen sehen z. B. Ambrosius, Cyrill von Alexandrien und Hesychius von Jerusalem in Aaron eine Präfiguration Christi, während sie seine Nachkommen als Vorausbilder der Christen deuten.[798] Zum anderen wird in der Salbung Aarons, wie sie in Ps 132,2 beschrieben wird, ein Hinweis auf den Übergang der priesterlichen Würde von Christus auf die Gläubigen entdeckt. So deutet etwa Augustinus (ähnlich wie z. B. auch Athanasius) das Herabtropfen des Salböls vom Haupte Aarons auf den Bart und auf den Saum des Gewandes:

> Wie das Öl auf dem Haupt, das herunterläuft in den Bart, den Bart Aarons, das herunterläuft auf den Saum seines Gewandes: Was war Aaron? Ein Priester. Wer aber ist Priester außer dem einen, der in das Allerheiligste eintrat? Wer ist jener Priester, wenn nicht der, der Opfer und Priester zugleich ist, wenn nicht der, welcher, als er in der Welt nichts Reines fand, was er hätte opfern sollen, sich selbst geopfert hat? Über dessen Haupt ist Öl ausgegossen, weil der ganze Christus mit der Kirche *(totus Christus cum ecclesia)* (abgebildet wird) […]. Und vom Haupt herab kam der Heilige Geist.[799]

---

795 Origenes, *Io.* 1 (SC 120, 62–64); *hom. in Lev.* 13,5 (SC 287, 220). Ryan, Priesthood, 29–30, meint, dies sei in der patristischen Literatur einzigartig. Dem widersprechen aber schon die folgenden Belege aus Augustinus und Didymus.

796 Didymus, *in 1 Pt.* 2,4 (Zoepfl 19).

797 Vgl. z. B. Augustinus, *civ.* 20,21 (CCL 48, 739).

798 Vgl. Ambrosius, *myst.* 6 (FC 3, 226–228); Cyrill von Alexandrien, *glaph. Ex.* 3 (PG 69, 616) und Hesychius von Jerusalem, *in Lev.* 4,22 (PG 93, 1068).

799 Augustinus, *en. Ps.* 132,7 (CCL 40, 1931). Vgl. Athanasius, *Ps.* 132,1 (PG 27, 524).

Dieses Zitat bringt zwei weitere Aspekte des Zusammenhangs zwischen dem Priestertum der Gläubigen und dem Christi zur Sprache: Den priesterlichen Charakter erhalten die Gläubigen durch die postbaptismale Salbung; durch sie geschieht die Inkorporation der Gläubigen in den einen Priester Christus.

2.2.2 Priesterschaft durch Inkorporation in den einen Priester

Die Salbung ist, so bemerkt Augustinus, insofern ein besonders angemessenes Zeichen, als in ihr die Eingliederung in Christus, den Gesalbten, treffend dargestellt wird:

> Dadurch tritt zutage, dass wir der Leib Christi sind, weil wir alle getauft werden, und wir alle sind in ihm sowohl Christi als auch Christus, weil gewissermaßen der ganze Christus Haupt und Leib ist. […] Wir werden durch das Sakrament nämlich auf eine Weise gesalbt, dass durch das Sakrament selbst in gewissem Sinne vorabgebildet wird, was wir zukünftig sein werden.[800]

Durch die Taufsalbung werden die Christen also Christus einverleibt; sie werden zu Gliedern Christi. Diese Vorstellung entspricht Augustins dezidierter Totus-Christus-Lehre, der zufolge alles, was dem Haupt, Christus, widerfährt, auch seinem Leib, der Kirche, geschieht. So wie Christus durch die Inkarnation zum Priester geworden ist, so werden es die Christen durch die Taufsalbung. Die Gläubigen bilden nur insofern eine Priesterschaft, als sie dem einen Priester inkorporiert sind:

> Allein, aber in seiner Ganzheit, da das Haupt, welches schon in den Himmel aufgestiegen ist, ja mit seinem Leib in Verbindung steht, verrichtet der Priester dort seinen Dienst. Dieser ist es, den der Apostel Petrus als „heiliges Volk", als „königliches Priestertum" bezeichnet.[801]

Diese Deutung des Priestertums der Christen als Inkorporation in den mystischen Leib Christi und insofern als Teilhabe an dem einen Priester Christus prägt die weitere lateinische Tradition,[802] ist aber auch in der griechischen Patristik geläufig.[803]

---

800 Augustinus, *en. Ps.* 26,2,2 (CCL 38, 155). Vgl. auch Cyrill von Jerusalem, *catech.* 18,23 (Reischl/Rupp 324–326): Die Christen haben in priesterlicher Weise am Namen Christi Anteil.

801 Augustinus, *serm.* 351,4,7 (PL 39, 1543); Übersetzung nach Schächtele, Verständnis, 103. Zum Begriff der Inkorporation vgl. z. B. Augustinus, *pecc. mer.* 3,4,7 (CSEL 60, 133): *nihil agitur aliud, cum parvuli baptizantur, nisi ut incorporentur ecclesiae, id est, Christi corpori membrisque socientur.*

802 Für weitere Stellen bei Augustinus und die lateinische Tradition, die Augustinus folgt, vgl. die Hinweise bei Ryan, Priesthood, 37–38.

803 Vgl. die Stellenangaben bei Ryan, Priesthood, 31–32.

2.2.3 Christologische und trinitätstheologische Klärungen

Die Rückführung des Priestertums der Gläubigen auf den einen Priester Christus hat zur Folge, dass im Zusammenhang mit der Rezeption von 1 Pt 2,5.9 gelegentlich auch christologische und trinitätstheologische Fragen geklärt werden, für die es keinen Anlass im Text des Briefes selbst gibt. So schreibt Didymus in seinem Kommentar:

> [Der Priester, der für immer bleibt nach der Ordnung Melchisedeks] ist Jesus, der höchste Priester, der alle Himmel ganz durchschreitet (vgl. Hebr 4,4). Die Rolle *(persona)* dieses Priesters übernimmt der Mensch, angenommen durch das Wort Gottes, weshalb es von den Opfern heißt, sie werden nicht „ihm", sondern „durch ihn" Gott dargebracht; da die Göttlichkeit des Vaters und des Sohnes eine ist, wird das, was Gott dem Vater geopfert wird, auch dem Sohn dargebracht."[804]

Schon Origenes hatte immer wieder betont, dass die Christen ihre Gebete und Opfer dem Vater durch Christus darbringen.[805] Dass gerade dies aber zum theologischen Problem werden konnte, deutet sich nicht nur in dem Hinweis des Didymus an, dass der Sohn nicht nur Mittler, sondern zugleich Adressat des Opfers ist. Noch deutlicher artikuliert sich die trinitätstheologische und christologische Problematik in einem Brief des Fulgentius von Ruspe, der sich im frühen sechsten Jahrhundert in Nordafrika mit dem „Arianismus" der regierenden Vandalen auseinandersetzen musste. Darin geht er auf die Frage des Ferrandus ein:

> Warum sagt die katholische Kirche in fast allen Regionen Afrikas traditionellerweise im priesterlichen Gebet: „durch Jesus Christus, deinen Sohn, unseren Herrn, der lebt und herrscht mit dir in der Einheit des heiligen Geistes"?[806]

Vermutlich hatten „Arianer" diese altehrwürdige Gebetsformel als Argument für ihre subordinatianische Theologie verwendet. Jedenfalls war dies bei der ähnlich relational strukturierten Doxologie der Fall, der die Nizäner seit Basilius eine additive Doxologie gegenübergestellt hatten, auf die Fulgentius auch hinweist:

> Die Arianer sind, während sie ihr Augenmerk auf das Amt des Hohepriesters in ihm [Christus] richten, nicht bereit, die Frage der Gottheit aufzunehmen. Sie sagen nur: „Ehre sei dem Vater durch den Sohn", nicht: „dem Vater und dem Sohn".[807]

804 Didymus, *in 1 Pt.* 2,4 (Zoepfl 19).

805 Vgl. z. B. Origenes, *or.* 15 (GCS 3, 334–336); *Cels.* 8,33 (SC 150, 246); *hom. in Lev.* 4,6; 5,3.12 (SC 287, 180–184; 287, 214–222; 287, 256–266). Zu Christi hohepriesterlicher Mittlerschaft von Gebet und Versöhnung bei Origenes vgl. Laporte, Théologie liturgique, 28–42 und 251–262; Hermans, Origène, 8–10.

806 Zitiert in Fulgentius von Ruspe, *ep.* 14,35 (CCL 91, 428–429).

807 Fulgentius, *ep.* 14,37 (CCL 91, 430). Für die entsprechende Auseinandersetzung unter den homöischen Burgundern vgl. Heil, Avitus von Vienne, 192–208, dort auch weiterführende Literatur.

Fulgentius stellt demgegenüber klar: Das „durch" und damit die Priesterlichkeit Christi bezieht sich nur auf die menschliche Natur, die freilich in Personeinheit mit der göttlichen Natur vereint sei; die Person der ewigen Gottheit sei zugleich die Person der angenommenen Menschheit.[808]

Auch noch in einer anderen Richtung sieht sich Fulgentius zu einer Klarstellung veranlasst: Die in dem „durch" angezeigte priesterliche Mittlerrolle kommt nicht dem Heiligen Geist zu, sondern nur Jesus Christus. Vielleicht waren ihm Doxologien bekannt, die sich durch den Sohn *und* den Geist an den Vater richten, wie sie etwa Clemens von Alexandrien und Origenes bezeugen. Fulgentius betont, dass die priesterliche Mittlerrolle die Inkarnation voraussetzt. Durch das Mysterium der Inkarnation wurde Christus „Priester für immer nach der Ordnung des Melchisedek, der ein für allemal mit seinem eigenem Blut in das Heiligtum eingetreten ist". Damit argumentiert Fulgentius auf einer Linie mit Autoren wie Gregor von Nazianz, Cassian, Augustinus, Cyrill von Alexandrien und Hesychius, die allesamt den Beginn des Priestertums Christi in der Inkarnation sehen: Hier wurde die Menschheit mit der Göttlichkeit gesalbt, durch sie geheiligt.[809] Nur „durch Jesus Christus", so stellt Fulgentius 1 Pt 2,5 zitierend klar, nur weil er, „während er in der Gestalt Gottes blieb, als einziger gezeugter Sohn, dem wir mit dem Vater Opfer darbringen […], die Gestalt eines Sklaven (Phil 2,6–8) annahm [und dadurch] Priester geworden" ist, sind wir nun durch ihn „fähig, ein lebendiges, heiliges gottgefälliges Opfer darzubringen."[810]

Die christologischen Streitigkeiten wirken sich in Fulgentius' Erläuterung zu 1 Pt 2,5 auch insofern aus, als er betont, dass das Gebet durch den ewigen Priester ein Bekenntnis zum wahren Fleisch unserer Menschheit in ihm sei. Damit wendet er sich ausdrücklich gegen jene, die nicht „die Wahrheit des Fleisches im Sohne Gottes" anerkennen.[811]

Für beide Akzente, die Betonung der Inkarnation als Beginn des priesterlichen Wirkens und die Hervorhebung der bleibenden Gottheit des Sohnes, konnte Fulgentius sich, wie auch sonst in seiner Theologie, auf Augustinus stützen: Schon dieser hatte gelehrt, dass das Wort Gottes durch die Inkarnation zum Priester „gesalbt"[812] und deshalb Christus, „Gesalbter", sei.[813] In ihr habe Christus als Mensch

808 Fulgentius, *ep.* 14,36 (CCL 91, 429–430).

809 Belege bei Ryan, Priesthood, 41 n.5.

810 Fulgentius, *ep.* 14,36 (CCL 91, 429).

811 Fulgentius, *ep.* 14,37 (CCL 91, 430–431). In 14,38 (CCL 91, 431–432) erwähnt er die Eutychianer und Nestorius; in 14,37 (CCL 91, 431) zitiert er Hebr 5,1 und Eph 5,1–2 für die „Wahrheit des Fleisches".

812 Vgl. Augustinus, *trin.* 15,26,46 (CCL 50A, 526): *Sed ista mystica et invisibili unctione tunc intellegendus est unctus quando verbum dei caro factus est.* Diese Deutung der Inkarnation als Salbung entwickelt er speziell in der Auslegung von Ps 44,8 („Darum hat Gott, dein Gott, dich auch gesalbt mit Freudenöl"); vgl. z. B. Augustinus, *en. Ps.* 44,19 (CCL 38, 507–508).

813 Vgl. Augustinus, *civ.* 17,16 (CCL 48, 580). Für diesen Gedanken der in Christus geschehenen Salbung der Menschheit mit der Gottheit in der griechischen Patristik vgl. z. B. Ryan, Priesthood 41 n. 5.

den Geist empfangen, den er selbst als Gott gespendet hat.[814] Und in ihr habe er das Fleisch von den Menschen angenommen, um es als Opfer darzubringen.[815] Dieses Opfer, das seine gesamte Existenz umfasst, verwirklicht sich im höchsten Maße im *holocaustum:* im Leiden und Sterben am Kreuz.[816] Er ist insofern Priester auf ewig, als er nun das Allerheiligste, die Geheimnisse des Himmels, betreten hat und für uns Fürbitte leistet.[817]

Auch diese Gedanken, die sich bei Augustinus am häufigsten und klarsten finden, sind keineswegs eine Besonderheit der lateinischen Tradition. Ähnliche Aussagen finden wir beispielsweise bei einem Augustinus geistig und kulturell so fern stehenden Theologen wie dem Mönch Barsanuphius von Gaza im sechsten Jahrhundert. Bei diesem erscheint das königliche Priestertum der Christen als Zielpunkt von Inkarnation und Passion:

> Er ist auf der Erde erschienen und hat „bei den Menschen gewohnt" (Joh 1,14); und er hat sich selbst für uns geopfert als „lebendige Opfergabe, die Gott gefällt" (Röm 12,1), unserem Vater, um aus uns „ein Volk der Erwählung, eifrig nach guten Werken" (Tit 2,14) zu machen, „ein königliches Priestertum, eine heilige Nation" (1 Pt 2,9).[818]

2.3 Der primäre Vergleichspunkt: die Nichtchristen, nicht die Amtspriester

Gegen eine im vierten Jahrhundert einsetzende Rezeptionsgeschichte, in der speziell die Bedeutung von 1 Pt 2,9 für die Frage eines besonderen bzw. amtlichen Priestertums diskutiert wird, muss zunächst festgestellt werden, dass in der frühen Kirche den primären Vergleichspunkt für die in V.9 angesprochene Priesterschaft nicht die Amtspriester, sondern die Nichtchristen bilden.[819] Das gilt einerseits, wie oben bereits dargelegt, für die Antithese zum alttestamentlichen Priestertum, andererseits aber auch für den Gegensatz zur gesamten heidnischen Welt. „Heilige Priesterschaft" wird in der frühen Rezeption gemeinsam mit den weiteren Bestimmungen der Königlichkeit und der besonderen Gottzugehörigkeit als Chiffre verstanden für

814 Augustinus, *trin.* 15,26,46 (CCL 50A, 526): *spiritum sanctum non solum dedit ut deus sed etiam accepit ut homo.*

815 Augustinus, *en. Ps.* 149,6 (CCL 40, 2183): *Carnem enim a nobis accepit, hanc obtulit;* 109,17 (CCL 40, 1617): *Sed sacerdos propter carnem assumptam, propter victimam, quam pro nobis offeret a nobis acceptam.*

816 Vgl. Augustinus, *Io. ev. tr.* 41,5 (CCL 36, 360): *offerens seipsum in holocaustum in cruce passionis suae;* vgl. *civ.* 10,6 (CCL 47, 278–279).

817 Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 109,18 (CCL 40, 1618).

818 Barsanuphius von Gaza, *ep.* 199 (SC 427, 630). Vgl. auch die Kombination von 1 Pt 2,9 mit Titus 2,14 in *ep.* 607 (SC 451, 838) und z.B. die unter 2.3.1 angegebenen Textstellen bei Leo dem Grossen.

819 Vgl. Ryan, Priesthood, 38: „The term of comparison of the priesthood of the baptized is not the priesthood of those in Holy Orders, but rather the absence of a priesthood in those who are not baptized."

die Erwählung und Würde der Christenheit als Ganzes (2.3.1). Wenn auch dieser Aspekt der Abgrenzung gegen die heidnische (und jüdische) Welt in der späteren Rezeption keineswegs verlorengeht, rückt doch im Laufe der Zeit die binnenkirchliche Frage nach dem Verhältnis des allgemeinen oder gemeinsamen Priestertums zum besonderen in den Vordergrund (2.3.2). Dieser Akzentwechsel dürfte auch mit der veränderten Situation nach der sog. Konstantinischen Wende zusammenhängen, in der einerseits die Abgrenzung nach außen an Bedeutung verlor und andererseits die hierarchischen Strukturen sich verfestigten und insbesondere das Episkopat und Presbyterat in Verstärkung einer Tendenz, die sich schon im 3. Jh. bei Autoren wie Cyprian und in der Syrischen Didaskalie zeigt, zunehmend sazerdotal interpretiert wurden.

2.3.1 Die besondere Würde der Christen im Unterschied zu den Nichtchristen

Schon Clemens von Alexandrien deutet das Priestertum der Gläubigen als eine Weihe der Christen an Gott um Christi willen. Sie drückt sich, wie er in seiner *Mahnrede an die Heiden* unterstreicht, im Gegensatz zur Unmoralität der „heidnischen" Welt in einer christuskonformen Lebensführung aus:

> Höre auf, Homer, mit deinem Gesang! Er ist nicht schön, er lehrt Ehebruch. Wir haben es aber abgelehnt, auch nur mit den Ohren uns an Hurerei zu freuen; denn wir, wir sind es, die in diesem lebenden und sich bewegenden Bildwerk, dem Menschen, das Bildnis Gottes tragen, ein Bildnis, das mit uns wohnt, unser Ratgeber, unser Begleiter, unser Hausgenosse ist, das mit uns fühlt, das für uns leidet. Wir sind für Gott ein Weihegeschenk um Christi willen geworden. Wir, „das auserwählte Geschlecht, die Priesterschaft von königlichem Rang, ein heiliges Volk, ein erlesenes Volk, die einst ein Nicht-Volk waren, jetzt aber Volk Gottes." Die wir nach Johannes nicht zu denen gehören, die „von unten her" (Joh 8,23) sind, sondern von dem, der von oben gekommen ist, die ganze Wahrheit gelernt haben (vgl. Joh 4,25), die den Heilsweg Gottes erkannt haben, die „in einem neuen Leben zu wandeln" (Röm 6,4) bestrebt sind.[820]

Wie in diesem Zitat wird das Wort von der Priesterschaft meist zusammen mit den anderen Bestimmungen der Christenheit zitiert, die alle gemeinsam die besondere Würde dieser Gemeinschaft zum Ausdruck bringen. Dabei wird immer wieder unterstrichen, dass diese Würde Gabe und Aufgabe zugleich bedeutet: Die christliche Lebensführung ist es, die den Christen vom Heiden unterscheidet. Sie offenbart seine priesterliche Würde. So betont Clemens von Alexandrien im Blick auf die in Ez 44 erwähnten Leviten, die als einzige das Heiligtum betreten

820 Clemens von Alexandrien, *ad gent.* 4,2 (PG 8, 157C–160A). Vgl. zu diesem Text auch Otranto, Sacerdozio comune, 244.

durften, aber aufgrund ihres Götzendienstes davon ausgeschlossen wurden: „Daher sind nur diejenigen, die ein reines Leben führen, in Wahrheit Priester Gottes."[821]

Da sich nun aber auch manche Nichtchristen um Selbstbeherrschung, Einsicht und Gerechtigkeit bemühen, sieht Origenes im Kampf für die wahre Gottesverehrung, der auch das Martyrium nicht scheut, die eigentliche Differentia specifica, die das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, den heiligen Stamm, das zum Eigentum gewordene Volk unzweifelhaft erkennen lässt. Dies betont er zu Beginn der Verfolgung unter Maximinus Thrax im Jahre 235, in dem er den Diakon Ambrosius und den Presbyter Protectus auffordert, ihren Glauben mutig zu bekennen.[822]

Origenes begründet mit 1 Pt 2,9 auch konkret die Weigerung der Christen, Kriegsdienst zu leisten. Weil sie „eine erwählte Generation, eine königliche Priesterschaft, ein erwähltes Volk" bilden, müssen sie als priesterliche Verehrer des wahren Gottes ihre Hände rein halten und dürfen deshalb nicht „in der Schlacht die Truppen des Feindes töten".[823]

Da, wie schon Clemens von Alexandrien betont hat, aus V.9 ein bestimmtes Verhalten folgt, kann der Vers in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen paränetisch eingesetzt werden. Der hier ausgedrückten Würde entspricht es, sich den Armen und Aussätzigen zuzuwenden (so Gregor von Nazianz in seiner Rede über die Liebe zu den Armen)[824], nicht wie die Heiden die Toten zu beklagen (so Hieronymus),[825] ja überhaupt den gesamten Lebenswandel an Christus auszurichten (so in der Macarius-Überlieferung)[826]. Speziell Leo der Grosse erinnert in seinen Predigten seine Gemeinde mit 1 Pt 2,9 mehrmals an ihre besondere Würde, die nicht nur ein entsprechendes Verhalten fordert,[827] sondern auch, dass die Christen den Glauben bewahren, den sie in der Taufe empfangen haben, d. h. dass

821 Clemens von Alexandrien, *str.* 4,25,158,1 (GCS ^{4}52, 318).

822 Vgl. Origenes, *mart.* 5 (GCS 2, 6).

823 Origenes, *Cels.* 8,73 (SC 150, 346). Vgl. Caspary, Politics and Exegesis, 127–128 (dort auch weitere Literatur zum Thema). Zum Thema Militärdienst s. auch die wichtigen differenzierenden Klärungen von Brennecke, An fidelis, 45–100 = Ecclesia, 179–232.

824 Gregor von Nazianz, *or.* 14,15 (PG 35, 876).

825 Vgl. Hieronymus, *ep.* 39,4 (ad Paulam) (CSEL ^{2}54, 303), wo er anlässlich des Todes der Blesilla mit 1 Pt 2,9 und Gal 3,27 („Christus angezogen") hervorhebt, die Christen seien so anders, weil sie Christus angezogen haben (Gal 3,27) und zu einem königlichen und priesterlichen Geschlecht geworden seien (1 Pt 2,9), dass sie im Unterschied zu den Heiden die Toten nicht beklagen sollten.

826 Ps.-Macarius gebraucht 2,9 wie schon 2,2 paränetisch, um den Zustand seiner Adressaten zu beschreiben. Sie lieben noch nicht die reine geistliche Milch (2,2) und sind noch nicht bestrebt, das „auserwählte Geschlecht, das für die Köngsherrschaft Priesterdienste tut, das heilige Volk, die gerettete Schar zu werden" (ep. 2,2 [Strothmann, Syriaca 21/1, 205; Ü: 21/2, 137]), ebenso ep. 1,5 (21/1, 199; Ü: 21/2, 134). – Ps.-Macarius/Simeon(?), *Logos* 40,2,1 (GCS 56, 64; [Ü.: Fitschen 346], verknüpft 1 Pt 2,9 mit Zitaten aus 2 Kor 3,3 und Hebr 10,16): „Deswegen ermahne ich euch zu beten, dass wir gewürdigt werden, die in sich eine und rechte Ausrichtung des Lebenswandels in Christus zu verstehen".

827 Vgl. Leo der Grosse, *tract.* 26,3 (CCL 138, 128).

sie sich an der „Regel des katholischen und apostolischen Glaubensbekenntnisses" orientieren. Dabei denkt Leo angesichts der manichäischen Irrlehre speziell an die „wahre Annahme des Fleisches", durch die dieses heilige und priesterliche Volk „in unserem Herrn und Erlöser geformt" wurde,[828] somit an jenes Proprium christlichen Glaubens, die Inkarnation, in der letztlich auch die Würde der Glaubensgemeinschaft gründet. Die Erwählung des Gottesvolkes zu einem priesterlichen Geschlecht erscheint nämlich, wie wir gesehen haben, immer wieder als Sinn und Zweck der mit der Inkarnation beginnenden und in der Passion gipfelnden Selbsterniedrigung des Gottessohnes (siehe oben 2.2.3).

2.3.2 Gleichheit und Differenz unter den Christen: Gemeinsames und besonderes Priestertum

Bei den frühpatristischen Autoren bildet der Begriff des Priesters in erster Linie eine moralische, spirituelle und charakterliche Kategorie, die dann sozusagen als Zulassungsbedingung für die Übernahme eines kirchlichen Amtes fungiert. Irenäus zufolge besitzen alle Gerechten eine priesterliche Würde.[829] Für Tertullian ist der Christ Priester durch sein tugendhaftes Leben, sein Gebet und seine Beteiligung an der Liturgie der Kirche.[830] Clemens von Alexandrien zufolge ist es die Tugend, die den wahren Gnostiker zum Priester macht.[831] Und für Origenes bezeichnet „Priester" unabhängig vom klerikalen Status schlicht jeden „gottgeweihten Geist".[832] Noch Johannes Chrysostomus unterstreicht: „Nicht jeder Priester ist heilig, aber jeder Heilige ist Priester."[833]

Dieses Priestertum par excellence unterscheidet Origenes dann von dem in der Taufe und anschließenden Salbung vermittelten Priestertum durch eine typologische

828 Leo der Grosse, *tract.* 24,6 (CCL 138, 115); vgl. *tract.* 25,6 (CCL 138, 123–124).

829 Vgl. Irenäus, *haer.* 4,8,3 (FC 8/4, 64).

830 Vgl. Tertullian, *orat.* 28 (CCL 1, 273). Bei Tertullian muss man zwischen seinen Schriften vor und nach seiner Hinwendung zur „Neuen Prophetie", dem sog. Montanismus, unterscheiden. Vormontanistisch lehrt er, dass das Priestertum der Laien von dem der Hierarchie wesentlich verschieden und diesem untergeordnet ist und dass sich genau darin die katholische Kirche von der Häresie unterscheidet. Vgl. Tertullian, *praescr.* 20–21; 32–36; 41 (CCL 1, 201–203; 212–217; 221–222); *bapt.* 17 (CCL 1, 291–292). Der „montanistische" Tertullian hält dann jedoch die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien für eine nur kirchliche, nicht aber göttliche Einrichtung: *castit.* 7 (CCL 2, 1024–1025). Allerdings kritisiert auch der späte Tertullian noch Laien, die gegen Kleriker rebellieren und sich dafür auf ihr Priestertum berufen, andererseits aber nicht die an Priester gestellten moralischen Ansprüche für sich akzeptieren. Vgl. *monog.* 12,1 (CCL 2, 1247): „Ja, wenn es gilt, sich zu erheben und aufzublasen gegen den Klerus, dann sind wir alle gleich, dann sind wir alle Priester, weil Christus uns ‚alle zu Priestern für Gott und den Vater gemacht habe' (Offb 1,6). Wenn wir aber aufgefordert werden, uns in der Disziplin den Priestern gleich zu stellen, dann legen wir unsere *infulae* [Kopfbinden paganer Priester] ab und sind gleich *(et pares sumus).*"

831 Vgl. Clemens von Alexandrien, *str.* 7,13,1–3 (GCS ###).

832 Origenes, *hom. in Lev.* 15,3 (SC 287, 256–258).

833 Johannes Chrysostomus, *hom. in Matth.* 4,3 (PG 56, 876).

Deutung: Wie die Leviten eine Teilgruppe der Israeliten bildeten, so gibt es auch in der großen Masse der Getauften eine kleine Gruppe von Vollkommenen, aus denen dann die Priester hervorgehen sollen, die „gegenüber dem gesamten Volk herausragen, die gelehrter, die heiliger, die in jeder Tugend großartiger sind.“[834] Der Priester in diesem Sinne ist einer, „der unaufhörlich Gott hilft und seinem Willen dient.“[835]

Hier wird deutlich, dass Origenes dem durch die Taufe vermittelten Priestertum nicht das Amtspriestertum gegenüber stellt, sondern das Priestertum des vollkommenen Christen, dessen ganzes Leben eine einzige Hingabe an Christus darstellt.[836] Aus diesen „Priestern“ sollen sich dann die Amtspriester rekrutieren. Entscheidend ist aber auch bei ihm wie bei späteren amtstheologischen Erörterungen, dass das Amtspriestertum nicht aus 1 Pt hergeleitet wird: Das dort angesprochene allgemeine Priestertum bildet lediglich die Basis, auf der das besondere Priestertum aufbaut, sei es im origenischen Sinne des vollkommenen Christseins, sei es im Sinne des Amtes.

Auch Ambrosius hat nicht speziell die Amtsträger im Bick, wenn er im Kontext der Frage nach der Differenz zwischen allgemeiner und besonderer Nachfolge ähnlich wie Origenes eine typologische Deutung der Leviten von Num 35 gibt, indem er Lk 9,23 anwendet:

> Und auch der Herr spricht zu Leviten, wenn er seinen Aposteln sagt: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und folge mir nach“ (Lk 9,23). Freilich ist zu allen gesagt von dem Apostel: „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, ein an Kindesstatt angenommenes Volk“ (1 Pt 2,9).[837]

Die ab dem dritten Jahrhundert vereinzelt auftretenden starken Amtstheologien, die in der Regel mit einer Sazerdotalisierung des Amtes einhergingen, zeitigten aber auch Folgen für die Verwendung von 1 Pt 2,9. Die Syrische Didaskalie, die einen monarchischen Episkopat propagiert,[838] zitiert 1 Pt 2,9 und Offb 21,2 paradoxerweise in einer Ermahnung an die Laien, den Bischof zu ehren:

> Hört also all dies, Laien, erwählte Kirche Gottes; denn das erste Volk wurde Kirche genannt, aber ihr [werdet] katholische, heilige und vollendete Kirche [genannt], königliche Priesterschaft, heilige Menge, Volk [angenommen] im Erbe, große Kirche, geschmückte Braut für den Herrgott.[839]

---

834 Origenes, *hom. in Lev.* 6,3,5–11 (SC 286, 278).
835 Origenes, *hom. in Lev.* 15,3,8–12 (SC 287, 256–258).
836 Zum vielschichtigen Priesterbegriff des Origenes vgl. Vilelà, La condition collégiale, 61–63, und Hermanns, Origène, XXXV. Vgl. zudem Schäfer, Priester-Bild, und Tzetkova-Glaser, Pentateuchauslegung bei Origenes, 317–333.
837 Ambrosius, *fug. saec.* 2,6 (CSEL 32/2, 167).
838 Zu dieser Tendenz und zum Begriff des monarchischen Episkopats vgl. Schöllgen, Anfänge der Professionalisierung, 146 und Monepiskopat, 146–151.
839 Syrische Didaskalie 9 (CSCO.S 175, 102–103).

Darauf werden sie aufgefordert, den Bischof zu ehren, welcher der Fürst der Priester sei und gewürdigt werden solle wie Gott, weil er für die Gemeinde den Platz des allmächtigen Gottes einnehme.

Umgekehrt unterstreicht Gregor von Nazianz den besonderen Wert des ihm gerade übertragenen Bischofsdienstes, indem er mit den Worten des Petrusbriefes auf die Würde der Gemeinde hinweist, der er dient: „ein heiliges Geschlecht, ein königliches Priestertum."[840]

Auch wenn 1 Pt in den Ordinationsgebeten keine Rolle spielt, zeigen diese doch eine Entwicklung, die für den gesamten Gedankenkomplex bezeichnend ist und speziell in der Anwendung der Typologie auf 1 Pt 2,9 zum Ausdruck kommt. Während in den frühesten Texten das Amtspriestertum aus dem levitischen Hohepriestertum Israels erklärt wird, verstehen es die späteren als direkte Teilhabe am Hohepriestertum Christi.[841] Für das Priestersein des Amtsträgers scheint die Priesterlichkeit des Volkes, dem er dient, nun keine Rolle mehr zu spielen.

Dass 1 Pt 2,5.9 sich eher gegen als für eine starke Amtstheologie einsetzen lässt, zeigt sich insbesondere an den Debatten um das übersteigerte Amtsverständnis der Donatisten. Augustinus betont gegen das donatistische Verständnis einer hierarchischen Kirche, deren Heiligkeit sich vor allem in einer gesonderten, zur Heiligkeit berufenen Kaste von Priestern manifestiert, mithilfe von 1 Pt 2,9 die gemeinsame in der Taufe begründete priesterliche Würde aller Christen. Zugleich ermöglicht es ihm dieser Gedanke in Verbindung mit dem Leib-Christi-Bild, in der Situation der Spaltung und gegen den weitgehend auf Afrika beschränkten Regionalismus der Donatisten die universelle Einheit der Christenheit zu unterstreichen. Der Bezug auf diese Schlüsselstelle begegnet bei ihm bezeichnenderweise erst in dem Zeitraum, in dem die Auseinandersetzung mit den Donatisten in den Vordergrund tritt, ab etwa 400, dann aber auch in nicht primär antidonatistischen Schriften wie *Contra Faustum* und *De civitate Dei.*

Besonders ausführlich befasst sich Augustinus mit dieser Frage in einer Predigt, die er am 1. Januar 404 in Karthago hielt. In ihr wendet er sich gegen pagane Priestervorstellungen, die er offenbar auch den Donatisten unterstellt. Er unterstreicht zunächst, dass Christus der einzige *pontifex* und der einzige *sacerdos* ist.[842] Dann leitet er mithilfe des Leib-Christi-Bildes die Priesterlichkeit der Kirche von diesem einen Priester her:

840 Gregor von Nazianz, *or.* 12,4 (SC 405, 356), nachdem ihm selbst als Nachfolger seines Vaters die Verantwortung für die Kirche von Nazianz übertragen worden war. Vgl. auch *or.* 13,4 (PG 35, 856C) an Bischof Eulalius anlässlich von dessen Weihe in Doara.

841 Vgl. Messner, Dimension, 239–270, bes. 240–250.

842 Vgl. Augustinus, *serm. Dolbeau* 26,49 (Patrologia 22, 204, 1204–1205): *Ipse est pontifex unus et sacerdos unus, qui praefigurabatur in antiquis sacerdotibus dei.*

> Die gesamte Kirche ist der Leib jenes Priesters [Christus]. Zum Priester gehört sein Leib. Der Apostel Petrus hat nämlich über diese Kirche gesagt: „heiliges Volk, königliches Priestertum".[843]

Weil Christus Priester ist, ist auch der Leib, der zu ihm gehört, Priester. Die Bischöfe nun werden nur deshalb Priester genannt, weil und insofern sie in diesem Leib als Vorsteher eine herausgehobene Funktion erfüllen.[844] Im Folgenden wendet er sich gegen die donatistische Position, derzufolge der Bischof Mittler zwischen dem Volk und Gott sei *(episcopus mediator inter populum et Deum)*. Dies sei allein Christus.[845] Von daher relativiert sich der Unterschied zwischen den Vorstehern und den Laien:

> Wir aber, auch wenn wir nicht zusammen mit euch Vorsteher der Kirchen sind, sind doch im Namen Christi mit euch Glieder des Leibes Christi […]. Begreift daher, dass ihr alle mit uns zusammen zum Leib des Priesters gehört, d. h. dass ihr alle Gläubige seid. Und doch werden auf besondere Weise diejenigen Priester genannt, die die Vorsteher der Kirche sind. Gleichwohl ist deshalb nicht der übrige Leib nicht der Leib des Priesters.[846]

In den folgenden Zeilen betont Augustinus nochmals, dass, wenngleich nur die *praepositi* Priester genannt werden, doch alle Getauften zum Körper des Priesters Christus gehören.[847]

1 Pt 2,9 (wie auch Offb 20,6) bezieht sich, so stellt Augustinus auch in *De civitate Dei* klar, „nicht allein auf Bischöfe und Presbyter, die man heutzutage in der Kirche Priester im eigentlichen Sinne nennt, sondern alle bezeichnen wir als Priester, weil sie Glieder des einen Priesters sind".[848] Alle, die zum Leib Christi

---

843 Augustinus, *serm. Dolbeau* 26,49 (Patrologia 22, 204, 1208–1210): *Universa tamen ecclesia corpus est illius sacerdotis. Ad sacerdotem pertinet corpus suum. Nam et apostolus Petrus ideo dicit ad ipsam ecclesiam: „Plebs sancta, regale sacerdotium."*

844 Vgl. Augustinus, *serm. Dolbeau* 26,49 (Patrologia 22, 204, 1207–1208): *Nos autem omnes episcopi sacerdotes ideo dicimur, quia praepositi sumus.*

845 Vgl. Augustinus, *serm. Dolbeau* 26,52 (Patrologia 22, 208).

846 Augustinus, *serm. Dolbeau* 26,53 (Patrologia 22, 210, 1287–89): *Nos autem in nomine Christi, etsi non uobiscum sumus praepositi ecclesiarum, uobiscum tamen sumus membra corporis Christi.* […] *Hinc videte quia omnes ad corpus sacerdotis nobiscum pertinetis, id est quia fideles estis omnes; praecipue tamen illi appellantur sacerdotes, qui sunt praepositi Ecclesiae, non ideo tamen ceterum corpus non est corpus sacerdotis.* Ü: Drobner 211.

847 Vgl. dazu Dodaro, Christus sacerdos, 377–393; Jones, Christus sacerdos, und die Kommentare von Lamirande in BAug 32 (1965), 720–721 und Quinot in BAug 30 (1967), 766–769 und 781–783.

848 Augustinus, *civ.* 20,10 (CCL 48, 719–720): *Non utique de soli episcopis et presbyteris dictum est, qui proprie iam vocantur in ecclesia sacerdotes, sed* […] *omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis de quibus apostolus Petrus: „Plebs", inquit, „sancta regale sacerdotium"* (1 Pt 2,9). – Schächtele, Verständnis, 131–132, möchte das *iam* im Sinne der auch anderswo mit dem Begriffspaar *iam* und *tunc* ausgedrückten eschatologischen Spannung verstehen: Die Bischöfe und Presbyter tragen jetzt schon den Namen, der eigentlich allen Gläubigen zukommt, dies wird aber erst am Ende offenbar werden.

gehören, seien wahrhaft Priester. Der besondere Dienst des Amtspriesters bestehe nun darin, dass er dazu beauftragt sei, durch das Ministerium des Wortes und des Altares das Priestersein des gesamten Leibes in besonderer Weise zu ermöglichen.[849] Das wird in *ep.* 228 deutlich, wo Augustinus auf eine Anfrage seines Bischofskollegen Honoratus angesichts des Vordringens der Vandalen die Frage klärt, ob ein Bischof fliehen dürfe. Nein, antwortet er, denn das „ministerium Christi, ohne das die Menschen weder zu Christen werden noch als solche leben können“[850], müsse gewährleistet sein.[851] Schächtele resümiert in seiner einschlägigen Studie zu Recht: Augustinus kennt „lediglich ein auf der Taufe beruhendes gemeinsames Priestertum aller Gläubigen,“ aber im *ministerium* „manifestiert sich für ihn […] dennoch in exemplarischer Weise das gemeinsame priesterliche Handeln des ganzen Leibes Christi“.[852]

Demgegenüber verbindet nur wenige Jahrzehnte später Leo der Grosse in einer Predigt zum dritten Jahrestag seiner Bischofsweihe mit 1 Pt 2,5.9 ein hierarchisches Kirchenbild. Zwar schließt er zunächst aus den beiden Petrusversen sowie aus Gal 3,28 („so sind wir doch alle eins in Christus“) auf die grundsätzliche Gleichheit aller Getauften:

> Alle, die in Christus wiedergeboren sind, macht also das Zeichen des Kreuzes zu Königen, während sie die Salbung des Heiligen Geistes zu Priestern weiht. Darum sollen sich auch alle,

849 Dies hat von Campenhausen gut herausgearbeitet: Anfänge des Priesterbegriffs, 272–289.

850 Augustinus, *ep.* 228,4 (CSEL 57, 487).

851 Vgl. auch Augustinus, *ep.* 228,2 (CSEL 57, 485), wo er die Amtsträger als *ministri verbi et sacramenti* bezeichnet; zudem *Cresc.* 2,11,13 (CSEL 52, 371): *Propter eos, quibus verbum et sacramentum dominicum ministramus; ep.* 21,3 (CSEL 34/1, 51): *qui populo ministrat sacramentum et verbum Dei.*

852 Schächtele, Verständnis, 182–183. Das Amt ist deshalb keine Ehre, sondern eine Aufgabe, die den Inhaber in spezieller Weise fordert, das priesterliche Leben zu verwirklichen, zu dem alle Christen angehalten sind. Deshalb fordert er auch vom Kleriker die mönchischen Tugenden der Armut und der Ehelosigkeit, die ihm helfen, sich von der Bindung an die Welt zu lösen, welche den Laien ihr Priestersein so schwer mache. Vgl. Augustinus, *serm.* 339,1,1 (PL 38, 1478); *ep.* 231,6 (CSEL 57, 509). Vgl. Schächtele, Verständnis, 154–168 und 175–179. – Joseph Ratzinger hat übrigens im augustinischen Priesterbegriff „eine echte Anfrage“ an die katholische Theologie entdeckt, deren nicht ekklesiologisch vermitteltes Priesterbild eine „gewisse Annäherung an donatistische Positionen“ zur Folge habe. Ratzinger, Volk und Haus Gottes, 166 n. 15: „Es versteht sich, dass ich im Vorstehenden rein historische Fragestellungen getroffen habe und dass ich den Standpunkt des Kirchenlehrers von Hippo in dieser Form keineswegs zu dem meinigen machen möchte; freilich bin ich der Ansicht, dass eine echte Anfrage an die systematische Theologie hier vorliegt.“ Und ibid. 149 n. 55: „Was Augustin hier von der heutigen Sakramentstheorie unterscheidet, ist dies, dass heute als der durch den Priester wirkende Hauptspender unmittelbar Christus genannt wird, während Augustinus mit Christus die gesamte ecclesia sancta nennt. Die Folge der heutigen Auffassung ist, dass was der Kirche zukommt, wieder einseitig auf den Priester bezogen wird, was naturgemäß eine gewisse Annäherung an donatistische Positionen zur Folge hat.“ Da dieses Priestersein des Amtsträgers sich aus seinem Dienst für die Kirche ergibt, kann er diesen Dienst auch nur in Einheit mit der gesamten Kirche ausüben. Vgl. dazu ibid. 163–167.

> die im Geiste und in ihren Grundsätzen Christen sind, bewusst sein, dass sie abgesehen von den besonderen Aufgaben unseres Dienstes *(specialis ministerii servitus)* von königlichem Geschlecht stammen und am priesterlichen Amt *(sacerdotale officium)* Anteil haben.[853]

Wie Augustinus definiert also auch Leo die Besonderheit von Presbyterat und Episkopat nicht durch den Begriff des Priesters, sondern den des Dienstes *(ministerium).* Während jedoch bei dem Bischof von Hippo die besondere Würde des Amtes als ein Adel des Dienstes erscheint und somit von der Kirche als dem Leib Christi hergeleitet wird, dem es dient, hebt Leo sozusagen die höhere Weihe der Kleriker hervor:

> Mögen daran durch Gottes Gnade auch alle Anteil haben, so ist es doch nur gottgefällig und löblich, wenn ihr euch über den Tag unserer Erhebung zur höchsten Würde wie über eine euch selbst zuteil gewordene Ehre freut, so dass also der ganze Leib der Kirche das eine Sakrament des Hohenpriestertums feiert. Wenn dieses auch bei der Ausgießung des Weiheöls seine Segnungen in reicherem Maße auf die oberen Glieder übergehen ließ, so wurden doch auch die unteren nicht kärglich damit bedacht.[854]

Leo hat hier auf bezeichnende Weise das alte, von Ps 132,2 inspirierte Bild des herabtropfenden Weiheöls abgewandelt: Während es bei den meisten patristischen Autoren einschließlich Augustinus und Athanasius, wie wir gesehen haben (s. o. 2.2.1), auf die Differenz zwischen dem Haupt Christus und dem Leib der Getauften gedeutet wird, dient es dem Bischof von Rom dazu, einen Unterschied in den „Segnungen" zwischen der Hierarchie als den „oberen Gliedern" (wo das Weiheöl noch reichlich fließt) und dem darunter befindlichen Volk (wo es spärlich tröpfelt) zu illustrieren.

Leo spitzt dieses Bild dann noch im Sinne seiner petrinischen Theologie zu: Alle Vollmacht und Gnade werde nur durch Petrus vermittelt, dem Felsen (Mt 16,18), der seinerseits seine Stärke und Kraft vom Eckstein und Grundstein Christus (Eph 2,20b.14; 1 Kor 3,11) beziehe.[855] Der Petrusbrief selbst liefert dem Bischof von Rom jedoch keine Basis für diese spezielle petrinische Theologie. Allerdings wird das dort erwähnte allgemeine Priestertum entscheidend relativiert, wenn Leo auch dieses durch Petrus vermittelt sieht, „der von der Quelle aller Gnadengaben mit so reichlichen Kanälen bewässert worden ist, dass […] überhaupt nichts jemand anderem weitergeleitet wurde, ohne dass er daran Anteil hatte."[856]

Hieronymus stellt aufgrund von 1 Pt 2,9 eine Analogie zwischen Priester- und Bischofsweihe einerseits und der Taufe andererseits her. In dem *Dialog gegen die*

853 Leo der Grosse, *tract.* 4,1 (CCL 138, 16–17).
854 Leo der Grosse, *tract.* 4,1 (CCL 138, 17).
855 Vgl. Leo der Grosse, *tract.* 4,2–3 (CCL 138, 17–20). Vgl. Feichtinger, Gegenwart Christi, 49–57 (mit weiteren Belegen bei Leo).
856 Leo der Grosse, *tract.* 4,2 (CCL 138, 17).

Luziferianer lässt er den Orthodoxen 1 Pt 2,9 zitieren mit der Folgerung: „Alles was einem Christen verboten ist, ist somit sowohl dem Bischof als auch dem Laien verboten."[857] In diesem Zusammenhang bezeichnet Hieronymus auch die Taufe als „Priestertum des Laien"[858] und bringt damit den *character indelebilis* der Taufe zum Ausdruck, freilich ohne diesen Begriff zu verwenden.

Da jedoch das allgemeine Priestertum die Basis und Voraussetzung für das besondere bildet, konnte 1 Pt 2,9 auch im Sinne eines *quanto magis* speziell auf die Amtsträger angewendet werden, so z. B. Gregor der Grosse in seiner *Regula Pastoralis,* wo er aus der Würde der königlichen Priesterschaft die besondere Ermahnung an die Amtspriester ableitet, mit „königlicher Gewalt" vor allem sich selbst zu beherrschen und in sich die „Regungen zum Laster zu unterdrücken".[859]

Auch wenn Theologen wie Augustinus und Leo versuchen, die vor allem in 1 Pt 2,9 begründete Lehre vom allgemeinen Priestertum mit dem Faktum der hierarchischen Ordnung der Kirche zu vermitteln, findet sich in der gesamten patristischen Literatur doch keine direkte „Verdrehung" der Aussage von 1 Pt 2,9, wie sie dann im 12. Jahrhundert das *Decretum Gratiani* bietet. Dort werden Amtspriester und Gläubige, die Terminologie von 1 Pt 2,9 aufgreifend, zwei „Arten" und zwei „Völker" in der Kirche genannt.[860]

Leo vertritt auch eine dezidierte Position in einer durchaus unterschiedlich beantworteten Frage: Kommt das Priestertum den Gläubigen nur als Kollektiv oder auch als Individuen zu?

2.4 Individuelle oder kollektiv-korporative Kategorie?

Anders gefragt: Spricht 1 Pt 2,9 von einem allgemeinen Priestertum, das sich in jedem einzelnen realisiert? Oder handelt es sich um ein gemeinsames Priestertum, das sich auch nur in der Gemeinschaft verwirklicht?

Clemens von Alexandrien wendet die Priestermetapher, freilich nicht in Auslegung von 1 Pt 2,9, auf das Individuum an: Der wahre Gnostiker ist „der königliche Mensch; er ist ein frommer Priester Gottes."[861] Ähnlich hatten schon Philo und die Stoa die Meinung vertreten, der Weise sei der wahre Priester.[862] Überhaupt begegnet in der griechischen Patristik immer wieder, speziell auch bei so maßgeblichen Theologen wie Johannes Chrysostomus oder Cyrill von Alexandrien,

857 Vgl. Hieronymus, *c. Lucif.* 4 (CCL 79B, 11). Den Hintergrund bildet die Frage, wie mit Konvertiten aus dem „Arianismus" umzugehen sei. Der Luziferianer Helladius wollte differenzieren: Ein Laie, der von den Arianern komme, solle aufgenommen werden, wenn er bußfertig sei. Ein Kleriker aber müsse zuvor sein *sacerdotium* ablegen. Dies ist jedoch dem orthodoxen Gesprächspartner zufolge unmöglich: Ein Priester könne ebensowenig sein Priestertum ablegen wie ein Laie sein Laienpriestertum.

858 Hieronymus, *c. Lucif.* 4 (CCL 79B, 10–11).

859 Gregor der Grosse, *past.* 2,3 (SC 381, 184). S.u. 3.

860 Vgl. Gratian, *Concordia disconcordantium canonum* 1140–1142.

861 Clemens, *str.* 7,7,36,2 (GCS 3, 28).

862 Vgl. Wenschkewitz, Spiritualisierung der Kultusbegriffe, 127–140.

der Gedanke, jeder einzelne Christ besitze eine persönliche priesterliche Würde. Diese Vorstellung ergibt sich aus der Lehre, dass das Priestertum durch Taufe oder Firmung übertragen wird[863] und jeder Christ es ausübt, indem er sich selbst opfert.[864] Auch Hieronymus unterstreicht den individuellen Aspekt, wenn er die Taufe das „Priestertum des Laien" nennt und dabei den Singular *laicus* dem Plural vorzieht.[865]

Doch schon bei Origenes, für den die Ideen des lebendigen Opfers und des priesterlichen Lebens, wie wir gesehen haben, zentrale Bedeutung gewannen, steht der kollektive Charakter dieses Priestertums im Vordergrund, und dafür dient ihm 1 Pt 2,5.9 als Leittext.[866] Die Gemeinschaftlichkeit des Priestertums wird auch bei den folgenden griechischen Autoren gelegentlich mit der Idee eines mystischen Körpers verbunden, in dem die Gläubigen vereint sind.[867] Dominant und für die lateinische Tradition prägend wird diese Verbindung von 1 Pt 2,9 mit dem Bild des Leibes dann, wie oben bereits dargelegt, mit und durch Augustinus.

Augustins Präferenz von 1 Pt 2,9 erklärt sich wohl gerade auch daraus, dass der unpersönliche Ausdruck *sacerdotium* „den kollektiv-korporativen Charakter dieses Priestertums in angemessener Weise zum Ausdruck bringt"[868]. Dass die Christen nur aufgrund der gemeinsamen Teilhabe am und der Zugehörigkeit zum Leib Christi „Priester" sind, verdeutlicht Augustinus auch in *De civitate Dei:*

> Wie wir alle „Christusse" nennen wegen des mystischen Chrismas, so auch Priester, weil sie ja Glieder des einen Leibes Christi sind. Von diesen sagt der Apostel Petrus: „ein heiliges Volk, eine königliche Priesterschaft".[869]

Gerade die Parallelisierung mit der gewiss nicht gängigen Bezeichnung Christusse für die Christen signalisiert seine Abneigung gegen die Benennung der Christen als Priester. Er schwenkt dann auch sogleich von dem durch Offb 20,6 vorgegebenen Plural *sacerdotes* in seiner Erläuterung auf den unpersönlichen Ausdruck *sacerdotium* über, der die Anteilhaftigkeit des Priestertums der Gläubigen an dem einen exklusiven und inklusiven Priestertum Christi treffender anzeigt.

863 Vgl. z. B. Johannes Chrysostomus, *hom. in 2 Cor.* 3,7 (PG 61, 417–418); Cyrill von Alexandrien, *glaph. Gen.* 4 (PG 69, 196); Hesychius von Jerusalem, *in Lev.* 2,10 und 6,22 (PG 93, 898 und 1068, 1070).

864 Vgl. z. B. Johannes Chrysostomus, *hom. in 2 Cor.* 3,7 (PG 61, 417–418); Opus Imperfectum in Matthaeum 43 (PG 56, 876); Isidor von Pelusium, *ep.* 3,75 (ad Theodosium) (PG 78, 784).

865 Hieronymus, *c. Lucif.* 4 (CCL 79B, 10–11).

866 Vgl. auch das Resümee von Ledegang, Mysterium ecclesiae, 352.

867 Vgl. z. B. Ps.?-Athanasius, *hom. sem.* 14 (von Stockhausen 191); Cyrill von Alexandrien, *in Io. ev.* 1 (PG 75, 153); Johannes von Damaskus, *hom.* 4,36 (PTS 29, 144–145).

868 Schächtele, Verständnis, 62.

869 Augustinus, *civ.* 20,10 (CCL 48, 720): *Sed sicut omnes christos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis; de quibus apostolus Petrus: „Plebs", inquit, „sancta, regale sacerdotium".*

Gegen jede individuelle Deutung der Priesterlichkeit der Gläubigen wendet sich Leo der Grosse in der Predigt zum zweiten Jahrestag seiner Erhebung auf den Stuhl Petri mit der Formulierung: das „Volk von Gottes Annahme, das priesterlich und königlich ist, wenn es als Ganzes genommen wird."[870]

Für den gesamten lateinischen Bereich lässt sich feststellen: Während das Bild des geistlichen Hauses auch auf den Einzelnen Anwendung findet, ist dies beim Priestertum nicht der Fall. Weil der eigentliche Priester nur einer ist, nämlich Christus, hat der einzelne Gläubige lediglich teil an dem Priestertum des gesamten Leibes. Auch der Vorsteher ist nicht als Individuum Priester, sondern durch sein Amt: Im Vergleich zum einfachen Gläubigen ist er jedoch in besonderer Weise Priester, weil und insofern sein Amt sich auf den gesamten Leib bezieht.

3. Königtum (V.9)

Die auch unter modernen Exegeten umstrittene Frage, ob βασίλειον in V.9 substantivisch im Sinne von „Königshaus" und damit in Analogie zum geistlichen Haus von V.5 zu verstehen ist[871] oder aber adjektivisch und damit als Attribut zu ἱεράτευμα,[872] wird schon in der Antike unterschiedlich entschieden. In der lateinischen Tradition begegnet fast ausschließlich *regale sacerdotium.*[873] In den bohairischen, sahidischen und armenischen Versionen des Ersten Petrusbriefes findet hingegen das substantivische Verständnis eine Bestätigung.[874]

Wenngleich das Königtum speziell in den lateinischen Bibelübersetzungen, wo von einem *regale sacerdotium* die Rede ist und somit die Königlichkeit das Priestertum näher bestimmt, eng mit dem Priestertum verbunden ist, erhält diese Aussage von 1 Pt 2,9 auch in der lateinischen Rezeption dieser Stelle eine eigene Wertigkeit.

Im Unterschied zur Priestermetapher steht dabei nicht die ekklesiologische Dimension im Vordergrund, sondern die moralische. Auch in dieser Frage gibt Origenes insofern den Ton an, als er das Königtum im Sinne einer Herrschaft über die Laster deutet.[875] So legt er zum Beispiel die Aufforderung: „Hört mich, ihr Könige, Fürsten schenkt mir euer Ohr" (Richter 5,3) im Lied Deboras mithilfe von 1 Pt 2,9 auf alle aus, die

870 Leo der Grosse, *tract.* 3,1 (CCL 138, 11).

871 So mit ausführlicher Begründung Elliott, Elect, 50–124 passim, dem Brox, Der Erste Petrusbrief, 98, und Goppelt, Erster Petrusbrief, 152 n.65, folgen.

872 So Danker, Brief Study, 331; Cerfaux, Regale sacerdotium, 301–302. Vgl. dazu zuletzt Gäckle, Allgemeines Priestertum, 441–444.

873 Vgl. z. B. Hilarius, *in psalm.* 51,22 (CSEL 22, 115): *regnum sacerdotale,* aber ibid. 51,3 (CSEL 22, 98) und *in psalm.* 118 (CSEL 22, 479): *regale sacerdotium;* Rufinus, *Jos.* 1,5 (SC 71, 106) *regnum sacerdotale,* aber *Lev.* 4,6 (SC 286, 180) u. ö.

874 Auch ein Brief des Syrers Ps.-Macarius, *ep.* 2,2 (Göttinger Orientforschungen Syriaca 21/1, 205) aus der 2. Hälfte des 4. Jh. gibt der Wendung eine substantivische Deutung mit der Formulierung: „auserwähltes Geschlecht, das für die Köngsherrschaft Priesterdienste leistet." Übersetzung nach Strothmann: Syriaca 21/2, 137.

875 Vgl. Ledegang, Mysterium ecclesiae, 503–505.

> […] zusammengerufen werden, um Gottes Wort zu hören. Jubelt mit Freude, ihr Volk Gottes, jetzt, wo ihr die Ehrwürdigkeit eures Adels hört. Ihr seid zusammengerufen, um das Wort Gottes zu hören. Und ihr werdet nicht als Masse, sondern als König gerufen, denn euch ist gesagt worden: „Ihr seid ein königliches und priesterliches Geschlecht, Volk des Eigentums".[876]

Im Folgenden erklärt er, dass diejenigen, in denen Christus regiert, König über alles werden. Deshalb sollen sie, also ORIGENES' Hörer und Leser, die Begierden ihres Fleisches ihrer Autorität unterwerfen.[877] Auch das neutestamentliche Bild vom Reich Gottes (Mt 5,3 und 18,23) deutet er, allerdings ohne Rekurs auf 1 Pt, in diesem Sinne: Wer seine fleischlichen Begierden beherrscht, dem gehört das Reich Gottes, und das heißt letztlich: Christus, der der König des Himmels und das „Reich selbst" ist.[878]

Auch spätere Autoren deuten die Königlichkeit moralisch: „Was ist so königlich", fragt LEO DER GROSSE, „als wenn ein Gott untertäniger Geist die Herrschaft über seinen Leib ausübt?"[879] Und GREGOR DER GROSSE leitet zu einem Zitat aus 1 Pt 2,9 hin, indem er die Farben von Ex 28,8 auf die priesterlichen Tugenden auslegt: Gold und Blau auf das Verständnis der Weisheit und die Liebe zu himmlischen Dingen, den Purpur aber darauf

> […] dass das Herz des Priesters […] in sich selbst sogar die Regungen zum Laster unterdrücken soll und, wie kraft einer königlichen Gewalt, sie zurückschlage dadurch, dass es immer acht gibt auf den Adel der innerlichen Erneuerung und durch sein Verhalten sein Recht auf die Robe des himmlischen Königreichs bewahrt.[880]

Von diesem Adel des Geistes und von dieser königlichen Gewalt, die Laster niederzuschlagen und zu unterdrücken, sei in 1 Pt 2,9 die Rede, wobei Gregor sich auch auf Joh 1,12 (Gewalt, Söhne Gottes zu werden) und Ps 138,17 (ihre Fürstlichkeit) beruft.

GREGOR weist auch darauf hin, dass diese „fürstliche Eminenz", zu der der Geist der Heiligen erhöht ist, „verborgen ist, während man sie äußerliche Erniedrigung erleiden sieht." Genau auf diese Verborgenheit der Würde hatte zuvor schon der syrische Mystiker Ps.-MACARIUS in einer seiner erbaulichen Reden abgehoben: „Das

---

876 ORIGENES, *hom. in Jud.* 6,3,1–7 (SC 389, 158). Vgl. auch *hom. in Ez.* 12,3,1–5 (SC 352, 386) und. *cat. in Ez.* 17,12–13 (Lommatzsch 14, 155).

877 Vgl. ORIGENES, *hom. in Jud.* 6,3,12–17 (SC 389, 160).

878 Vgl. ORIGENES, *comm. in Mt.* 14,7 (GCS 10, 289–290). Vgl. schon Markions Auslegung „[*in evangelio*] *est dei regnum Christus ipse*" (TERTULLIAN, *adv. Marc.* 5,33,8 [CCL 1, 634]). Vgl. auch die Auslegung von Lk 17,21 („Reich Gottes mitten unter [oder in] euch") und der Vaterunserbitte in ORIGENES, *or.* 25,1 (GCS 2, 356–357): Das Reich sei bereits in den Gläubigen angebrochen und müsse dort noch wachsen, worauf sich die Bitte beziehe.

879 LEO DER GROSSE, *tract.* 4,1 (CCL 138, 17).

880 GREGOR DER GROSSE, *past.* 2,3 (SC 381, 184).

Geheimnis des Christseins ist dieser Welt fremd". Im Unterschied zur sichtbaren Herrlichkeit des Kaisers, die vergehe, seien die göttlichen Reiche unvergänglich.[881]

Vorher hatte Ps.-Macarius, der der enthusiastischen Beterbewegung der Messalianer nahestand, in derselben Rede zu dem Zitat 1 Pt 2,9 mit einer Erzählung hingeführt, die veranschaulicht, wie die Christen zu kaiserlicher Würde gekommen sind:

> Nehmen wir nun an, da ist ein Kaiser, der eine Arme findet, die mit Lumpen bekleidet ist, und er schämt sich nicht, sondern nimmt ihr die schmutzigen Kleider ab, wäscht ihr den Schmutz ab, schmückt sie mit strahlend schönen Gewändern und macht sie zur Teilhaberin seiner Herrschaft und seiner Tafel und gibt ihr Anteil an seinem Wohlstand So hat auch der Herr die Seele […] gefunden und sie zur Teilhaberin an der himmlischen kaiserlichen Tafel in Freude und Jubel gemacht.[882]

Dieser Vergleich bringt zum Ausdruck, dass das Königtum des Christen nichts ist, was er sich selbst erarbeitet hat. Vielmehr verdankt es sich voll und ganz der Gunst und Initiative Christi, welcher der Seele des Erwählten Anteil an seinem Königtum schenkt.

Gerade die Herleitung des Königtums von Christus unterstreichen auch andere Autoren. Weil er die Quelle der Priesterschaft und des Königtums ist, so betont Didymus, müssen die Christen beides von ihm haben. Während „nach der alten Ordnung des Gesetzes […] das priesterliche und das königliche Geschlecht voneinander verschieden" waren, hat das Evangelium in Christus beides zusammengeführt:

> Da dies so verfügt ist, müssen notwendigerweise diejenigen, die der ausgestreut hat, der zugleich König und Priester ist, dazu auserwählt sein, zugleich das königliche und das priesterliche Geschlecht zu bilden. Denn da nun einmal ihr Vater beide Ämter innehat, müssen auch sie, gleichsam von einem König abstammend, die Königswürde, und gleichsam von einem Priester abstammend, die Priesterwürde innehaben."[883]

Auf einen weiteren Unterschied zum Alten Testament weist Augustinus hin: Nun werden nicht nur Könige und Priester gesalbt, sondern alle.[884] Dabei bringen das Zeichen des Kreuzes und die Salbung nach der Taufe die königliche Würde des

881 Vgl. Ps.-Macarius der Ägypter, *logos* 7,11,4 (GCS 55, 104).

882 Ps.-Macarius der Ägypter, *logos* 7,11,2 (GCS 55, 104). Dasselbe Motiv findet sich auch in *logos* 4,29,7 (GCS 55, 66) und 32,8,18 (GCS 56, 25).

883 Didymus, *in 1 Pt.* 2,9 (Zoepfl 21–22); griech.: Catena Graeca 3,9–10 (Cramer 53). Ähnlich auch Catena Graeca 3,10 (Cramer 54,6–8). Dieser Text gehört vielleicht zur vorhergehenden, Severus von Antiochien zugeschriebenen Scholie. Allerdings fehlt er in der Armenischen Katene 133 (PO 44, 100.102), die nur das vorausgehende Severus-Zitat bietet.

884 Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 26,2,2 (CCL 38, 155); 132,7 (CCL 40, 1931); *c. lit. Petil.* 2,104 (CSEL 52, 152–154).

priesterlichen Leibes Christi, also der Kirche, zum Ausdruck.[885] Allerdings zeigt Augustinus nicht dasselbe Interesse an der Übertragung der königlichen Funktion Christi auf seinen Leib wie im Falle der priesterlichen Würde.[886]

4. Volk (V.9–10)

Didymus und Beda sehen in der Aussage von V.10, die Adressaten seien einst nicht sein Volk gewesen, einen klaren Hinweis darauf, dass der Petrusbrief an Heidenchristen gerichtet ist: an solche, „die von den Völkern zum Glauben gekommen sind", so Didymus,[887] auch wenn sie, so Beda, zwischenzeitlich jüdische Proselyten waren.[888] Der Venerabilis erkennt zudem, dass diese Verse Hos 1,9 (10) und 2,24 entnommen sind, der die Berufung der Heiden vorausgesagt habe.[889]

Die Volkmetapher wird fast immer gemeinsam mit den übrigen Aussagen von V.9 zitiert. Allerdings treten in spezieller Anknüpfung an den Begriff des „Volkes zum Eigentum" vor allem zwei Themen hervor: zum einen das Verhältnis des alten Volkes zum neuen (4.1), zum anderen die Bedeutung des „Erwerbs" oder der „Annahme" dieses Volkes (4.2).

4.1 Das alte und das neue Volk

Gegen das abwertende Urteil des Celsus, die Juden seien „weggelaufene Sklaven", die „nie etwas Bedeutendes geleistet" hätten, wendet Origenes 1 Pt 2,9 mehrmals auf das jüdische Volk an: „Das Volk der Hebräer wurde durch Gott ein erwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, eine heilige Nation und ein Volk zu seinem Eigentum genannt."[890] Die Reihenfolge zeigt, dass Origenes diese Ehrentitel dem Petrusbrief entnimmt. Zugleich ist diese bemerkenswerte Übertragung der Bezeichnung der christlichen Gemeinde auf das jüdische Volk wohl ein Beleg dafür, dass er die alttestamentlichen Ursprünge der Begriffe kennt. Die Besonderheit und Bedeutung der Juden habe sich, so Origenes, vor allem darin manifestiert, dass

> […] sie sich zurückgezogen haben und den Kontakt mit der Menge vermieden haben, damit ihre Sitten nicht verdorben würden, und dass sie durch göttliche Macht beschützt wurden. Sie besaßen nie den Ehrgeiz, wie die meisten Menschen, sich andere Königreiche einzuverleiben noch waren sie so verloren, dass sie wegen ihrer Bedeutungslosigkeit eine einfache Beute für einen Angriff wurden und infolgedessen völlig zerstört wurden.[891]

---

885 Vgl. Lamirande, L'idée d'onction, 102–126 (mit Belegen), dazu auch BA 30, 778–779.
886 Vgl. Schächtele, Verständnis, 62 mit n.153.
887 Didymus, *in 1 Pt.* 2,10 (Zoepfl 22).
888 Vgl. Beda, *in 1 Pt.* 2,9 (CCL 121, 237) und 1,1 (225); dazu s. o. ad 1,1–2 Abschnitt 2.1.
889 Vgl. Beda, *in 1 Pt.* 2,10 (CCL 121, 238).
890 Origenes, *Cels.* 5,10 (SC 147, 36); 5,43 (SC 147, 126).
891 Origenes, *Cels.* 4,32 (SC 136, 264–266).

Geschützt durch Gott bedurften sie weder politischer Expansion noch sonstiger Selbstbehauptung. Aber:

> Dieser Zustand währte so lange, als sie noch des göttlichen Schutzes würdig waren. Als aber das ganze Volk sündhaft wurde und deshalb durch Leiden zu seinem Gott wieder zurückgeführt werden musste, da wurden sie bald auf längere, bald auf kürzere Zeit von ihm verlassen, bis sie endlich unter der Herrschaft der Römer die größte Sünde mit der Hinrichtung Jesu begingen und darum von Gott ganz verstoßen wurden.[892]

1 Pt 2,9 dient Origenes somit als Schlüssel für die Beurteilung des jüdischen Volkes: Ihnen war eine besondere Würde verliehen. Wegen ihrer Sünden jedoch, die in der Hinrichtung Jesu gipfelten, hat Gott sie verstoßen und sich ein neues Volk angeeignet: die Christen, die im Unterschied zu den „körperlichen Juden" innerlich und im Geheimen Juden sind.[893] Entsprechend sieht auch ein Didymus zugeschriebener Text in der *armenischen Katene* die Absicht des Briefschreibers darin, dem Selbstbewusstsein der Juden den Boden zu entziehen:

> Dies ist der Grund, weshalb er diese Worte ausspricht, damit die Gläubigen auf keinen Fall durch die ungläubigen Juden angegriffen werden. Diesen, die sich selbst ihrer Abstammung gegenüber allen anderen zu rühmen pflegen, stellt er den Adel jener gegenüber. Sie sind in der Tat wohl aus Juda und Levi geboren, aber sie können nicht heilig sein, wie wir es durch die Vereinigung mit dem Heiligen geworden sind, nicht das erworbene Volk, sie, die mit den Worten Hoseas verworfen wurden (Hos 9,17; 13,3–15) und „Nicht-mein-Volk" (Hos 1,9) genannt wurden. Denn ihr seid ja durch Gott erwählt, ihnen also überlegen geworden.[894]

Das Besondere an diesem neuen, von Gott erwählten und zur Errettung bestimmten Volk ist, so hebt Didymus hervor, dass hier die Menschen aus der Vielfalt der Völker zu einer Einheit gelangt sind:

> Und sie sind ein Volk, für die Errettung bestimmt und frei von jeglichem Untergang. (Es ist) nämlich eine Errettung des hinzu Erworbenen, aber nicht der Verbannten. Denn nachdem diejenigen, die von unterschiedlichen Völkern und Gebräuchen her berufen worden

892 Origenes, *Cels.* 4,32 (SC 136, 266).

893 Vgl. Origenes, *princ.* 4,3,6 (GCS 22, 332–333), 168–172 (SC 268, 366); vgl. Ledegang, Mysterium ecclesiae, 402–403.

894 Catena Armenica 131 (PO 44, 100). Während der übrige Text der Scholie offenbar dem Kommentar des Didymus entnommen wurde, ist die Herkunft dieser Passage ungewiss. Die Erwähnung von Levi und Juda findet sich vorher in der lateinischen Übersetzung des Didymus-Kommentars durch Epiphanius Scholasticus (Didymus, *in 1 Pt.* 2,9: Zoepfl 21, 11–15 lat.), nicht aber in der griechischen Katene. Insgesamt unterscheidet sich ja, wie bereits häufiger bemerkt, die griechische Katene von der armenischen durch das weitgehende Fehlen antijüdischer Invektiven. In der griechischen, aber auch der armenischen Katene fehlen übrigens die Zitate aus Ps 109,4; Jes 45,13 und Ps 2,6, die der lateinische Text als Beleg für Priestertum und Königtum Christi anführt.

> waren, jegliche bunte Vielfalt beseitigt haben, indem sie eine Meinung angenommen haben und sich auf einen Glauben und seine Lehre konzentrieren, deretwegen Seele und Herz eins werden, sind sie ein heiliger Stamm.[895]

Unter Anspielung auf das in Apg 4,32 gezeichnete Bild von der Urgemeinde betont Didymus also, dass die Einheit nicht auf ethnischer Zugehörigkeit beruht, sondern auf dem einen Glauben und der einen Lehre.

In der Ablehnung einer naturgegebenen Identität des Gottesvolkes entdeckt der lateinische Didymus-Text, ähnlich wie an vielen anderen Stellen, ein Argument gegen die manichäische Lehre von den guten und schlechten Naturen. Der Petrusvers mache unmissverständlich klar, dass das Volk Gottes nicht durch die Natur, sondern durch das Geschenk der Tugend konstituiert wird:

> Man muss also vermeiden, über die Naturen das zu sagen, was die Manichäer vorschlagen, wenn sie sagen, es gebe eine gute oder eine schlechte Natur […]; denn was auserwählt wird, wird nicht aufgrund seiner Natur, sondern durch das Geschenk der Tugend in Besitz genommen.[896]

Doch was bedeutet dieses In-Besitz-Nehmen?

4.2 Erwerb, Adoption und Eigentum des Volkes

Die patristischen Autoren verdeutlichen, dass, wie Didymus es formuliert, Gott sein Volk aufgrund von „Glauben“ und „geschenkter Tugend“ annimmt. Konkret vollzieht sich diese Annahme, wie zum Beispiel Beda deutlich macht, in der Taufe, auf die V.9b („damit ihr die guten Taten dessen verkündet, der euch aus Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat“) hindeute. In dem Übergang von der Finsternis ins Licht sieht der Venerabilis zweierlei angesprochen: zum einen das historische Ereignis der Befreiung aus Ägypten (Ex 15,1–18), zum anderen das geistliche Geschehen der Taufe, in dem sich dieses Vorausbild am neuen Volk Gottes erfüllt:

> Denn genau so, wie diejenigen, die von Mose aus der Sklaverei in Ägypten befreit worden waren, nach der Überquerung des Roten Meeres und dem Ertrinken der Armee des Pharao dem Herrn ein Triumphlied sangen, so ist es auch angemessen, dass wir nach dem Empfang der Sündenvergebung in der Taufe für die himmlischen Wohltaten angemessenen Dank sagen.[897]

---

895 Zitat nach dem griechischen Katenentext: Didymus, *in 1 Pt.* 2,9 (Zoepfl 21,27–22,6 griech.); vgl. den in der Formulierung leicht abweichenden, aber sachlich gleichen lateinischen Text ibid. 22,12–19 lat. Die Passage fehlt in der armenischen Katene.

896 Didymus, *in 1 Pt.* 2,9 (Zoepfl 22,9–12 lat.).

897 Beda, *in 1 Pt.* 2,9 (CCL 121, 237–238).

Wie traditionell üblich bezieht er den Durchzug durchs Rote Meer auf die Taufe. Speziell die Wolke und Feuersäule, die sie auf dem Weg durch die Dunkelheit beschützte und ihnen den Weg zur verheißenen Heimat wies (Ex 13,21–22), versteht er als Präfiguration des Lichtes der Taufgnade.

Dass dieser Gnade auch ein bestimmtes Verhalten entspricht, durch das sich die Gemeinde erst als Gottes Volk erweist, stellen mehrere Autoren heraus. Barsanuphius von Gaza tut dies, indem er den Vers mit Titus 2,14 verbindet: „sein Volk der Erwählung, eifrig nach guten Werken".[898] Und ein Severus von Antiochien zugeschriebener Katenentext unterstreicht die Freiheit dieses Volkes von Leidenschaften, Sünden und auch von anderen Göttern:

> „Erworbenes Volk" sagt er, denn Gott hält seine Gläubigen als seinen persönlichen Besitz und sein erworbenes Eigentum. Obwohl alle Menschen sein Besitz sind, sind entsprechend wir insofern der wahrhafte und erworbene Besitz, als wir uns ihm willentlich hingeben und so handeln, wie es des Besitzers würdig ist, von nichts beherrscht, weder von äußeren Zwängen noch von inneren Qualen, sondern allein Gott unterworfen [so armenisch; griech. aber: von nichts beherrscht, sei es von Leidenschaften oder Sünde oder einem falschen Gott].[899]

Severus erläutert auch, was Volk „zu seinem Eigentum" oder „in sein Eigentum hinein" (λαὸς εἰς περιποίησιν) bedeutet: „d. h. in die Enthaltsamkeit (εἰς ἀποχήν). Denn wir sind in seine Ruhe (εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ) gekommen."[900] Mit ἀποχή verwendet er einen christlichen Terminus technicus für Verzicht und Askese und will damit wohl sagen: Wer Gott als Eigentum angehört, ist frei von allem, speziell von den vorher genannten Leidenschaften, Sünden und anderen Göttern. Er ist insofern in die Ruhe Gottes eingegangen.

Mit dem Begriff der περιποίησις („Erwerb, Besitz, Eigentum") wurde wohl aufgrund der Taufdeutung schon in der griechischen Patristik gelegentlich der Gedanke der Kindschaft assoziiert. So betonen Cyrill von Alexandrien und Procopius von Gaza zur Erläuterung von 1 Pt 2,9: Weil die Heiden anders als die Juden den Sohn Gottes durch Glauben angenommen haben, hat er sie zu dem gemacht, was der Natur nach nur er sein kann: Söhne Gottes.[901] Diese Assoziation hat sich dann auch in den *altlateinischen Bibelübersetzungen* des Typs C niedergeschlagen, wo der Terminus technicus für die Annahme an Kindesstatt, *adoptio,* verwendet wird, während andere lateinische Versionen, auch die Vulgata, mit *acquisitio* übersetzen. Hilarius von Poitiers, der selbst von *acquisitio* oder *possessio* spricht,[902]

898 Vgl. Barsanuphius von Gaza, *ep.* 199 (SC 427, 630) und *ep.* 607 (SC 451, 838).

899 Severus von Antiochia, in: Catena Armenica 133 (PO 44, 100–102); Catena Graeca 3,9 (Cramer 54).

900 Severus von Antiochien, in: Catena Graeca 3,9 (Cramer 54) (fehlt in Catena Armenica).

901 Vgl. Cyrill von Alexandrien, *in Io. ev.* 1 (PG 73, 153) und Procopius von Gaza, *comm. in Ex.* 18 (PG 87, 601).

902 Vgl. VL 26/1, 106–107 app. ad 9 (HI).

verwendet dann auch 1 Pt 2,9 in *De trinitate,* um zu klären, dass die Christen nicht im selben Sinne Söhne Gottes seien wie Christus:

> Auch wir sind zwar Söhne für Gott, aber Söhne dadurch, dass wir dazu erhoben wurden. Einst waren wir nämlich Söhne des Zornes (Eph 2,3). Da wir aber durch den Geist der Kindschaft Gottes Söhne geworden sind, so verdienen wir es mehr, so zu heißen, als wenn wir als solche geboren würden (vgl. 1 Joh 3,1) […]. Wir sind dazu aber nicht geboren, sondern erhoben worden; auch nicht gezeugt, sondern erworben. Gott hat sich nämlich ein Volk erworben (1 Pt 2,9) und dadurch hat er [uns] gezeugt. Wir erkennen aber, dass Gott niemals im eigentlichen Sinne Söhne gezeugt habe. Er sagt nämlich nicht: „Meine Söhne habe ich erzeugt und erhöht", sondern nur dies: „Söhne habe ich gezeugt und erhöht" (Jes 1,2).[903]

Der Begriff des Erwerbs verhilft Hilarius also zu einer trinitätstheologisch bedeutsamen Klarstellung: Im Unterschied zu dem einzig gezeugten Sohn sind die Christen durch Geist und Taufe nicht in einem biologischen oder ontischen Sinne Söhne Gottes geworden.

Resümee zu 1 Pt 2,4–10

Dieses Zitat von Hilarius illustriert treffend, worum es in der Rezeption dieser Passage meistens ging: um das Verhältnis der christlichen Gemeinde zu Christus. Dabei knüpfte man zum einen an die ädile und lithale Metaphorik an, deren Übertragung von Christus auf die Gläubigen herausgearbeitet wurde. Zum anderen fand man in der Formulierung „durch Christus" einen Ansatzpunkt, um den analogen Transfer sazerdotaler und sakrifizieller wie auch basilialer Symbolik von Christus auf die christliche Gemeinschaft zu artikulieren. So wie die Gläubigen durch ihre Inkorporation in Christus wie dieser lebendige Steine und Felsen des Anstoßes sind, so bilden sie auch deshalb und insofern ein priesterliches und königliches Volk, als sie an Priestertum und Königtum Christi teilhaben.

Dieser Textabschnitt erwies sich dann auch insofern als christologisch relevant, als diese Teilhabe voraussetzt, dass Christus wahrhaft Fleisch angenommen hat (Leo gegen die Manichäer) und dass er durch seine Inkarnation die menschliche Natur mit der göttlichen in Personeinheit vereint hat (Fulgentius)

Die Rezeption von 1 Pt 2,4–10 zeigt in besonderem Maße, wie dem Text Assoziationen hinzugefügt und Akzente gegeben wurden, die zwar keinen Anhalt im Text haben, die sich aber aus der Kombination mit anderen, teils typologisch gedeuteten Bibelstellen ergeben. Das gilt für die Verortung einer „Priesterweihe" für alle Christen in der postbaptismalen Salbung. Auch die typologische Anwendung des levitischen (kultischen) Priestertums (die sich in Röm 15,16 sowie in Hebr und Offb findet) kann nicht allein durch den Text von 1 Pt gerechtfertigt werden, der

903 Hilarius von Poitiers, *trin.* 12,13 (CCL 62A, 588).

sich (wie Offb 1,6 und 5,10) auf Ex 19,6 beruft und von daher die Aussage über das wahre Volk Gottes und über die von ihm erwählte und geheiligte Gemeinde auf die Kirche überträgt. Ähnlich ergibt sich das Übergewicht der Opfer- und Priestermetapher in der Rezeption nicht aus dem Text des ersten Petrusbriefes, in dem die unterschiedlichen in V. 4–10 verwendeten Bilder gleichwertig erscheinen.

Während in der Frühzeit die Metaphern von den geistigen Opfern und vom heiligen und königlichen Priestertum vor allem dazu dienten, das Selbstbewusstsein einer unterprivilegierten, bedrängten und teils auch direkt verfolgten religiösen Minderheit zu stärken, erhielten diese Bilder im Zuge der Hierarchisierung der Kirche und der Sazerdotalisierung des Amtes eine weitere Funktion. Zwar wurden sie nach der Konstantinischen Wende weiterhin kontrastiv und polemisch gegen Juden (mit ihrem zerstörten Tempel und dem untergegangenen Priestertum) und Heiden (mit ihrer Unmoral und ihren materiellen Opfern) eingesetzt, vor allem aber dienten sie nun der Relativierung einer elitären Sicht des Amtspriestertums und der entsprechenden institutionellen Wirklichkeit einer Dichotomie von Klerus und Laien. Die Würde des Amtspriesters ergibt sich nach 1 Pt 2,9, das stellen so prominente Theologen wie Origenes und Augustinus in Einklang mit den frühen Ordinationsgebeten heraus, nicht aus dem isolierten Bezug zum Hohepriester Christus, sondern aus der Würde der priesterlichen Gemeinde, dem Leib dieses Hohepriesters, dem gegenüber der Amtsinhaber seinen Dienst erfüllt.

Aufs Ganze gesehen geriet das gemeinsame Priestertum freilich trotz der retardierenden Wirkung Augustins im Westen im Zuge der praktischen wie theoretischen Profilierung des Amtspriestertums zu einem theologischen Nebengedanken.[904] Dies liegt wohl auch daran, dass der Priesterbegriff zunehmend von der sakramentalen Funktion verstanden wurde: primär von der als Opfer begriffenen Eucharistie her, dann aber auch von der Buße als priesterlich vermittelter Versöhnung. Im Osten hingegen blieb das von Origenes und anderen propagierte Ideal vom Priester als einem heiligmäßigen Menschen und vollkommenen Christen, das im lateinischen Bereich durch Donatismus und Pelagianismus bzw. Augustins Reaktion darauf diskreditiert worden war, stärker präsent.[905] Hier hat vor allem Johannes Chrysostomus' Schrift über das Priestertum, in der er das Priestersein weniger als unverlierbare Gabe denn als zu bewältigende moralische und spirituelle Aufgabe beschrieb, prägend gewirkt.[906] Entsprechend blieb in der spirituellen Literatur des Ostens das heilige und königliche Priestertum ein Leitmotiv, das Amtspriester und Laien gleichermaßen betraf.

Ähnlich wie im Falle der Priesteridee hat die Passage auch in anderer Hinsicht gelegentlich eine relativierende Funktion erfüllt. Die Zitate von den leben-

904 Vgl. Gäckle, Allgemeines Priestertum, 596–603; Bulley, Priesthood, 51–315; Hasitschka, Bedeutung des Priestertums, 9–26, bes. 20–26; Noll, Christian Ministerial Priesthood.

905 Zu diesem Unterschied zwischen östlichen und westlichen Priestervorstellungen vgl. Gäckle, Allgemeines Priestertum, 603; Schüssler-Fiorenza, Priestertum, 19.

906 Vgl. Lochbrunner, Priestertum.

digen Steinen und dem geistigen Haus dienten nicht nur in Kirchweihpredigten als Kontrapunkt zur sog. „Templisierung“ der Kirchengebäude.[907] Auch gegenüber der Engführung des Opferbegriffs auf die Eucharistie konnte der Text als Korrektiv eingesetzt werden.[908]

Insgesamt ist die Rezeption von 1 Pt 2,5.9 auch im größeren Rahmen des kaiserzeitlichen Opferdiskurses zu verstehen, der, wie Guy Stroumsa in seiner Studie über *Das Ende des Opferkults* gezeigt hat, zwar religionsübergreifend ist,[909] der allerdings im frühen Christentum ein besonderes, geradezu identitätsbildendes Gewicht erhielt, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil der Vorwurf, die Christen opferten nicht und verfügten nicht über Tempel, Altäre und Priester, ganz konkret die Situation der Kirche als illegaler Vereinigung begründet und auch gelegentlich Pogrome und Verfolgungen motiviert hatte. Die Reaktion des Origenes auf die Kritik des Celsus zeigt dabei exemplarisch, wie sich in Anknüpfung an griechische, aber auch jüdisch-prophetische Opferkritik und alternative Vorstellungen geistiger Opfer ein christliches Opferverständnis entwickelte, für das 1 Pt 2,5.9 neben Röm 12 und dem Hebräerbrief zu den zentralen biblischen Bezugsstellen wurde.

907 Für den von S. Fine stammenden Begriff der Templisierung vgl. Stökl-Ben Ezra, Templisierung, 231–287.

908 Vgl. z. B. den Überblick bei Daly/Nesselrath, Opfer, 183–194.

909 Vgl. Stroumsa, Ende des Opferkults.

Zwischenfazit: Der erste Petrusbrief in der patristischen Literatur

An dieser Stelle setzen sowohl antike Gliederungssysteme als auch moderne Exegeten eine Zäsur.[910] Die *griechische Katene* nimmt zwar noch V.11 und 12 zu ihrem mit 1 Pt 2,1 beginnenden dritten Kapitel (Γ) hinzu, und auch Didymus schließt V.11 unmittelbar an. Gleichwohl herrscht offenbar in der Antike wie in der modernen Exegese ein weitgehender Konsens darüber, dass hier der erste von zwei Hauptteilen des Briefes endet. Da somit auch der erste Teilband des vorliegenden Kommentars an dieser Stelle schließt, erscheint ein kurzes, wenn auch nur vorläufiges Fazit angebracht.

Dabei kann es nicht einfach darum gehen, die bisherigen Resümees zusammenzufassen, die bereits zu den Abschnitten 1,1–2; 1,3–12; 1,13–2,3 und 2,4–10 gezogen wurden. Dass besondere Themen wie das Suchen und Forschen der Propheten, das Begehren der Engel oder das königliche Priestertum Schwerpunkte der Rezeption bildeten oder dass 1 Pt vornehmlich in paränetischen Kontexten Verwendung fand, derlei braucht an dieser Stelle nicht wiederholt zu werden.

Bedeutsamer, weil grundlegender und weiterführender erscheint demgegenüber eine übergreifende Erkenntnis, die zunächst verstört oder auch frustriert, dann aber vielleicht zu einem tieferen Verständnis der Art und Weise beizutragen vermag, wie mit dem ersten Petrusbrief und überhaupt dem gesamten Neuen Testament in der christlichen Literatur der Antike umgegangen wird. Diese Erkenntnis wirkt zunächst banal: Der erste Petrusbrief erscheint im Modus seiner patristischen Rezeption zerstückelt, entstellt und versprengt. Nur sehr selten wird er als Ganzer rezipiert. Die ganzheitliche Rezeption des Briefes beschränkt sich im Grunde auf die vier Minikommentare des Clemens von Alexandrien, des Cassiodor, des irischen Anonymus und des Ps.-Hilarius sowie die beiden einzigen Kommentare, die wirklich diesen Namen verdienen, diejenigen von Didymus und Beda. Ansonsten jedoch begegnet der Brief in mehr oder weniger großen Teilen.

Hinzu kommt, dass diese Teile in vielfältigen Textgestalten erscheinen. Die Elemente des ersten Petrusbriefes werden übersetzt, aber auch innerhalb einer Sprache lexikalisch und syntaktisch variiert. In den meisten Fällen werden sie nicht einfach zitiert, sondern dem patristischen Text so anverwandelt, dass sie

---

910 Für die moderne Exegese vgl. zuletzt Feldmeier, Der erste Brief des Petrus, 14 und Gäckle, Allgemeines Priestertum, 397–399.

nicht nur ihre Form verändern, sondern auch die Akzente sich verschieben und Bedeutungen sich wandeln.

Auf einen ersten oberflächlichen Blick erscheint der Brief deshalb wie durch eine Explosion zerstört, sein Zusammenhang aufgelöst, die Teile deformiert und in alle Richtungen verstreut. Und es fragt sich, ob es überhaupt Sinn macht, in den Weiten der patristischen Literatur nach seinen versprengten und verformten Relikten zu suchen, die doch, möchte man meinen, gegenüber dem einst integren Brief defizitär erscheinen müssen.

Bei genauerem Hinsehen erweist sich jedoch die Vorstellung, hier werde ein ursprünglich integrer Text zerstückelt und entstellt, als dem komplexen Geschehen der „Rezeption" des ersten Petrusbriefes nicht angemessen. Denn in der Tat kann diese „Rezeption" nicht so verstanden werden, als gebe es einen Ursprungstext oder Ausgangstext, der dann bloß unterschiedlich rezipiert wurde. Vielmehr bezeugen die Quellen einen dynamischen Informationsfluss, in dem die Rezipienten der neutestamentlichen Texte zugleich Produzenten sind. „Rezeption" ist hier deshalb als wechselseitiges Geschehen zu begreifen, in dem die Rezeption immer auch auf ihren Referenzbereich einwirkt, also nicht einfach eine feste Entität voraussetzt, die unverändert bleibt, sondern diese gewissermaßen miterzeugt.[911] Es geht um das, was man neuerdings mit dem Begriff der allelopoietischen Transformation zu beschreiben versucht, der dem kreativen und konstruktiven Moment der Rezeption im Blick auf das „Rezipierte" Rechnung zu tragen versucht.[912]

Es ist ein faszinierendes Unterfangen, diesem durchaus konstruktiven und kreativen Geschehen nachzuspüren, in Tausenden von Texten, die in sieben Jahrhunderten zwischen Syrien und Irland entstanden sind, zu beobachten, wie die 1 Pt entnommenen Teile nicht etwa als Fragmente verkümmern, sondern im Gegenteil in vielfältigen Transformationen mit anderen Texten zu höchst lebendigen neuen Organismen verwachsen, dort neue Funktionen erfüllen, in neuen Konstellationen stehen – ein Vorgang, für den Henri de Lubac in seinem klassischen Werk über die Exegese des Mittelalters die Metapher des Webens gewählt hat:[913] Der erste Petrusbrief und überhaupt das gesamte Neue Testament bilden ein Gewebe aus Fäden, die unendlich oft reproduziert werden und deren Reproduktionen so

---

911 So wird „Rezeption" auch in neueren altphilologischen Publikationen verstanden. Vgl. z. B. die Beiträge in: Martinsdale/Thomas, *Classics*.

912 Vgl. bes. Böhme et al. (ed.), Transformation.

913 Vgl. de Lubac, Exégèse médiévale, 17. Das Bild des Einwebens und Einfärbens beliebig reproduzierbarer Fäden ist allen aus dem Bauhandwerk entlehnten Metaphern wie Bruchstücke oder gar Steinbruchexegese vorzuziehen. Auch wenn Hugh A.G. Houghton von „flattening" (Ebnen, Richten, Anflachen, um das Textstück in den neuen Kontext einzupassen) spricht, hat diese Metapher den Nachteil, dass sie implizit die Repräsentationen neutestamentlicher Texte in der patristischen Literatur mit Spolien vergleicht, die immer die Zerstörung eines ursprünglichen Gebäudes, in diesem Fall des „ursprünglichen" Bibeltexts, voraussetzen, und damit der Mutabilität der „patristischen Bibel" nicht gerecht wird. Vgl. Houghton, Flattening, 271–276. – Wesentlich hilfreicher ist hingegen der Begriff des mentalen Textes, den Houghton verwendet; vgl. id., Patristic Evidence, 69–86.

geschmeidig sind, dass sie oft kunstvoll ohne Schnitt und Naht in die Textur der patristischen Texte eingearbeitet sind.

Das heißt nun aber: Der erste Petrusbrief, dem wir in der patristischen Literatur begegnen, entspricht nicht dem, den wir in unseren Bibelausgaben zu lesen gewohnt sind. Er ist anders – und das gilt auch für das gesamte Neue Testament im Modus seiner patristischen Rezeption.

Diese Andersheit geht über semantische und pragmatische Aspekte hinaus. Nicht nur Bedeutungen und Funktionen wandeln sich mit den wechselnden Kontexten patristischer Literatur, sondern auch die Struktur des ersten Petrusbriefes im Modus seiner patristischen Rezepion und überhaupt die Organisation des „patristischen Neuen Testaments" unterscheiden sich fundamental von derjenigen der uns vertrauten Bibel. Der erste Petrusbrief erscheint hier nicht als eine in sich geschlossene, linear strukturierte und nach außen klar abgegrenzte Einheit mit einem festen Platz in einem linear aufgebauten Neuen Testament. Während wir unter dem Begriff „Neues Testament" in der Regel ein Buch verstehen, das 27 Schriften unterschiedlicher Art und Länge umfasst und als solches Konvolut nicht nur zusammengebunden und klar abgegrenzt, sondern auch linear strukturiert ist, also mit dem Mt-Evangelium beginnt, sich dann über die anderen drei Evangelien und die Apostelgeschichte hin zu den 14 Paulusbriefen und den sieben Katholischen Briefen fortsetzt, um dann mit der Offenbarung des Johannes einen Abschluss zu finden, bildet das patristische Neue Testament keine linear kohärente Größe. Hier steht ein Vers wie 1 Pt 2,9 mit dem Begriff des königlichen Priestertums Passagen aus dem ersten Korintherbrief, dem Hebräerbrief und der Offenbarung des Johannes näher als den linear benachbarten V.2,8 und 2,10. Jedes Textstück erscheint hier nicht einfach als Glied, das auf einer Linie zwischen zwei anderen Stücken aufgereiht ist. Vielmehr markiert es einen Knotenpunkt, der es in viele Richtungen mit Elementen verbindet, die im linearen Neuen Testament weit entfernt liegen und die ihrerseits wiederum wie durch Hyperlinks mit weiteren Texteinheiten verbunden sind.

Ein patristischer Autor, der einen neutestamentlichen Text zitiert, verbindet dieses Zitat in der Regel mit weiteren Zitaten aus dem Neuen (und oft auch aus dem Alten) Testament. In seinem Geist und auch in seinem literarischen Produkt springt er kreuz und quer von einem Text zum nächsten. Sein Neues Testament hat keinen Anfang und kein Ende, sondern nur einen Referenzrahmen, innerhalb dessen man schier endlos von einem Text zum nächsten gleiten kann. Es versteht sich von selbst, dass dieses Neue Testament in keiner materiellen Form vorliegt. Es bildet eine mentale oder, wenn so will, virtuelle Größe, d. h. eine Entität, die nicht in der physischen Form existiert, in der sie zu existieren scheint, gleichwohl aber Funktionen erfüllt und Wirkungen entfaltet, als gäbe es sie als konkrete, einheitliche und kohärente Größe.

Daraus folgt nun jedoch, dass ein patristischer Kommentar, der diesen Namen verdient, sich nicht darauf beschränken kann, die impliziten und expliziten Interpretationen von Aussagen des ersten Petrusbriefes zu sammeln, sie aus ihren vielfältigen Kontexten zu erklären und die sie verbindenden Linien aufzuzeigen oder

ihre Differenzen herauszuarbeiten. Vielmehr stellt sich zusätzlich die Herausforderung, jene besondere Art des Lesens, Schreibens und Redens, für welche die Texte des Neuen Testaments das grundlegende Webmaterial bildeten, zu erschließen.

Freilich sind einem Kommentar klassischer Prägung unweigerlich Grenzen gesetzt. Das rührt vor allem daher, dass er sich primär an den Bedürfnissen der neutestamentlichen Wissenschaft orientiert und somit in seinem Aufbau sich nach dem linearen Neuen Testament richtet. Der erste Petrusbrief in der konsekutiven (und in patristischer Sicht nur scheinbar kontinuierlichen) Abfolge seiner Verse bildet die maßgebliche Kategorie. Dass diese Einheit sich jedoch in der patristischen Literatur weitgehend auflöst in eine Fülle von Einzelfäden, von Wörtern, Wendungen und Motiven, die vielfältig repliziert werden und die dabei zwar irgendwie immer gleich bleiben – immerhin sind sie als dem 1 Pt entstammend erkennbar –, aber doch nie dieselben sind, weil sie im Gewebe neuer Texte unterschiedlich gefärbt, geformt und eingefügt erscheinen – dieses komplexe und dynamische Phänomen kann in der Form eines Kommentars, zumal in der an Linearität gebundenen Form eines Buches, nur angedeutet werden.

Um zumindest dies zu erreichen, habe ich versucht, durch ausführlichere Beschreibungen einzelner Auslegungen einen Eindruck von der *ars combinatoria* patristischer Bibelrezeption zu vermitteln. Zu diesem Zweck nenne ich jeweils die Nebentexte aus dem Alten und Neuen Testament, mit denen sich Verse und Motive des ersten Petrusbriefes verbinden, sowie die Funktion, die sie für die Deutung der Stelle im ersten Petrusbrief erfüllen (Bekräftigung, Relativierung, Illustration, Perpektivierung durch allgemeinen Grundsatz u. ä.). Zudem habe ich mich bemüht, die Gesetzmäßigkeiten zu bestimmen, denen die Verweise folgen (direkte lexikalische, thematische oder metaphorische Assoziation, Formulierung eines zugehörigen allgemeinen Prinzips u. ä.).

Dabei ergibt sich ein bedeutsamer Befund: Die Rezeptionen desselben Textes in unterschiedlichen patristischen Schriften weisen interessanterweise oft dieselben Muster auf, und dies auch bei Autoren, die nicht voneinander abhängen, sondern sogar in unterschiedlichen Traditionen stehen. Die Verweisstrukturen, die Abläufe und Zitatfolgen erscheinen weitgehend festgelegt, sozusagen demselben Protokoll zu folgen. Für jede Stelle in 1 Pt steht offenbar im mentalen Text des „patristischen Neuen Testaments" ein Reservoir von bestimmten Nebentexten zur Verfügung, das dann unterschiedliche Optionen intertextueller Bezugnahmen erlaubt. In der spezifischen Anwendung dieses Systems durch einzelne Autoren spielen dann nicht nur Auswahl und Gewichtung der Nebentexte eine Rolle, sondern auch nichttextuelle Parameter wie die biographische Erfahrung des Autors, seine Situation oder die der Adressaten oder die Intention des Werkes.

Dem Anliegen, die historischen Zusammenhänge wie auch die Inhalte und Muster der deutungsrelevanten Kommunikations- und Diskursprozesse zu erhellen, setzen natürlich nicht nur das Genre des Kommentars und die dürftige Quellenlage Schranken, sondern auch der begrenzte Horizont des Autors des vorliegenden Bandes. Deshalb – und nicht nur, weil hier lediglich ein Teilband vorgelegt wird –

stellt dieser patristische Kommentar zum ersten Petrusbrief in besonderem Maße dar, was nach Niklas Luhmann jede wissenschaftliche Publikation – und im Übrigen auch jede Schriftauslegung – ist: bloß eine „Endform der Vorläufigkeit".[914]

914 Luhmann, Schwierigkeiten mit dem Aufhören, 97.

Literatur

Quellen und Übersetzungen

Bibel, speziell 1 Petrus (mit textgeschichtlichen Studien)

Griechisch

Novum Testamentum Graece, ed. B. Aland, Stuttgart [28]2012.

Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior IV: Die Katholischen Briefe, ed. K. u. B. Aland/G. Mink/K. Wachtel, Stuttgart [2]2013 [ECM 4].

Das Neue Testament auf Papyrus. Bd. I. Die Großen Katholischen Briefe, ed. B. Aland in Zusammenarbeit mit A. Juckel, ANTF 7, Berlin 1986.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. A. Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart, Stuttgart 2006 [LXX].

Schmitz, F.-J., Das Verhältnis der koptischen zur griechischen Überlieferung des Neuen Testaments. Dokumentation und Auswertung der Gesamtmaterialien beider Traditionen zum Jakobusbrief und den beiden Petrusbriefen, ANTF 33, Berlin 2003.

Wachtel, K., Der byzantinische Text der Katholischen Briefe. Eine Untersuchung zur Entstehung der Koine des Neuen Testaments, ANTF 24, Berlin 1995.

Lateinisch

Biblia sacra vulgata, ed. R. Weber/R. Gryson, Stuttgart 52007.

Epistulae Catholicae, ed. W. Thiele, Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel 26/1, Freiburg 1969 [VL 26/1].

Thiele, W., Die lateinischen Texte des 1. Petrusbriefes, GLB 5, Freiburg 1965.

Koptisch

Bethge, H.-G., Der Text des ersten Petrusbriefs im Crosby-Schøyen-Codex (Ms. 193 Schøyen-Collection), in: ZNW 84 (1993), 255–267.

Das Neue Testament auf Papyrus. Bd. I. Die Großen Katholischen Briefe, ed. B. Aland in Zusammenarbeit mit A. Juckel, ANTF 7, Berlin 1986.

Epistulae Novi Testamenti Coptice, ed. P. Bötticher (= P. de Lagarde [Pseudononym]), Halle 1852.

Novum Testamentum Coptice. Neues Testament, Bohairisch, ed. W. Kosack, neue Ausgabe C. Brunner, Basel 2014.

Schmitz, F.-J., Das Verhältnis der koptischen zur griechischen Überlieferung des Neuen Testaments. Dokumentation und Auswertung der Gesamtmaterialien beider Traditionen zum Jakobusbrief und den beiden Petrusbriefen, ANTF 33, Berlin 2003.

Willis, W.H., The Letter of Peter (1 Peter). Coptic Text, Translation, Notes and Variant Readings, in: Goehring, J.E. (ed.), The Crosby-Schøyen-Codex MS 193 in the Schøyen Collection, CSCO 521, Subsidia 85, Leuven 1990, 135–215.

Syrisch

Das Neue Testament in syrischer Überlieferung Bd. I. Die Großen Katholischen Briefe, ed. B. ALAND in Zusammenarbeit mit A. JUCKEL, ANTF 7, Berlin 1986.

The Aramaic New Testament, Estrangelo Script, based on the Peshitta and Harklean Versions, ed. The Way International, New Knoxville, Ohio 1983.

Peshitta, ed. British and Foreign Bible Society, London 1920.

Armenisch

ZŌHRAPEAN, Y., Astuacašunčʻ matean hin ew nor ktakaranaiʻ. A Facsimile Reproduction of the 1805 Venetian Edition with an Introduction by C. Cox, Delmar, NY 1984.

****

Antike nichtchristliche Autoren und Schriften

GALEN

–, Opera Omnia, ed. C.G. KÜHN, 1821–1823.

JOSEPHUS FLAVIUS

–, De bello Iudaico, ed. O. MICHEL, O. BAUERNFEIND, 3 Bde., Darmstadt 1959–1969 [bell. Iud.].

PHILO

–, De agricultura, ed. J. POUILLOUX, Les œuvres de Philon d'Alexandrie 9, Paris 1961 [agr.].

PS.-PLATO

–, Axiochos, ed. J. SOUILHÉ, Platon: Œuvres complètes, Bd. 13, Teil 3: Dialogues apocryphes, Paris ²1962, 116–149 [Axioch.]

SENECA.

–, Dialogi, ed. A. BOURGERY, R. WALTZ, M. ROSENBACH, Philosophische Schriften. Lateinisch und deutsch. Dialoge I–VI. Erster Band. Sonderausgabe nach der 5. Aufl. von 1995, Darmstadt 1999 [dial.].

VERGIL

–, Aeneis, ed. G. B. CONTE, Berlin/New York 2009 [Aen.].

Antike und mittelalterliche christliche Autoren und Schriften

Werden mehrere Ausgaben genannt, wurde jeweils die erstgenannte zugrundegelegt, die andere(n) aber verglichen. Vereinzelt werden auch Übersetzungen erwähnt, die zur Orientierung gedient haben. Nicht eigens aufgeführt werden die Übertragungen in der Bibliothek der Kirchenväter, die dank des Engagements von Gregor Emmenegger in Fribourg auch im Internet verfügbar sind: www.unifr.ch/bkv/.

AMBROSIASTER

–, Commentarius in Epistulam ad Ephesios, in: Ambrosiaster – Ambrosiastri qui dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas, ed. H.I. VOGELS, Bd. 3, CSEL 81/3, Wien 1969, 69–126 [in Eph.].

Ambrosius
–, De Cain et Abel, ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, New York 1962 = Prag 1897, 337–409 [Cain et Ab.].
–, Epistulae, ed. O. Faller/M. Zelzer, CSEL 82/1–4, Wien 1968–96 [ep.].
–, De fide (ad Gratianum) – Über den Glauben (an Gratian), übersetzt und eingeleitet von Ch. Markschies, FC 47/1–3, Turnhout 2005 [fid.].
–, De fide (ad Gratianum Augustum), ed. O. Faller, CSEL 78, Wien 1962 [fid.].
–, De fuga saeculi, ed. C. Schenkl, CSEL 32/2, Wien 1897, 161–207 [fug. saec.].
–, Exaemeron libri sex, ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, New York 1962 = Prag 1897 [hex.].
–, Expositito Evangelii secundum Lucam, ed. M. Adriaen, CCL 14, Turnhout 1957 [in Luc.].
–, De Iacob et vita beata libri duo, ed. C. Schenkl, CSEL 32/2, Wien 1897, 3–70 [Iac.].
–, De Ioseph, ed. C. Schenkl, CSEL 32/2, Wien 1897, 71–122 [Ioseph].
–, De sacramentis, de mysteriis, in: De sacramentis, de mysteriis – Über die Sakramente, über die Mysterien, übersetzt und eingeleitet von J. Schmitz, FC 3, Freiburg et al. 1990 [sacr., myst.].
–, De sacramentis, de mysteriis, ed. O. Faller, CSEL 73, Wien 1955, 15–85 [sacr.], 87–116 [myst.].
–, Explanatio XII psalmorum, ed. M. Petschenig, CSEL ²64, Wien/Leipzig 1919, ²1999, 1–48 [in psalm.].
–, Expositio de Psalmo CXVIII, ed. M. Petschenig, CSEL ²62, Wien/Leipzig 1913, ²1999 [in psalm. 118].
–, De Spiritu sancto (ad Gratianum Augustum) liber I–III, ed. O. Faller, CSEL 79, Wien 1964, 15–222 [spir.].

Amphilochius von Ikonium
–, Iambi ad Seleucum, ed. E. Oberg, PTS 9, Berlin 1969 [Seleuc.].

Ps.-Andreas s. Catena Armenica und Catena Graeca

Anonymus (Scottus) (Irischer Anonymus)
–, Commentarius in epistolas catholicas, ed. R. E. McNally, CCL 108B, Turnhout 1973, 1–50 [in ep. cath.].
–, Commentarius in epistolam Petri primam, ibid. 28–35 [in 1 Pt.].

Anonymus von Jerusalem
–, Fragmenta in Lucam, ed. J. Reuss, Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben, TU 130, Berlin 1984, 15–53 [fr.].

Apostolische Konstitutionen
–, Les Constitutions Apostoliques, Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger, Bd. 1: Livres I et II, SC 320, Paris 1985; Bd. 2: Livres III–VI, SC 329, Paris 1986; Bd. 3: Livres VII et VIII, SC 336, Paris 1987.

Armenische Katene s. Catena Armenica

Asterius von Amasea
–, Commentariorum in psalmos quae supersunt. accedunt aliquot homiliae anonymae, ed. M. Richard, SO.S 16, Oslo 1956 [hom.].
–, Psalmenhomilien. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von W. Kinzig, Erster Halbband, BGL 56, Stuttgart 2002 [hom.].

Athanasius von Alexandrien
–, Orationes I et II contra Arianos, Edition vorbereitet von K. Metzler, revidiert und besorgt von K. Savvidis, AW I/1/2, Berlin/New York 1998 [Ar.].

–, Oratio III contra Arianos, Edition vorbereitet von K. Metzler, revidiert und besorgt von K. Savvidis, AW I/1/2, Berlin/New York 2000 [Ar.].
–, Epistula ad Afros. Einleitung, Kommentar und Übersetzung von A. von Stockhausen, PTS 56, Berlin/New York 2002 [ep. Afr].
–, Epistolae festales, PG 26, 1351A–1444A [ep. fest.].
–, Epistola festalis 39 (griech.), ed. A. Sakkos, Thessaloniki 1974, 129–196 [ep. fest. 39].
–, Epistola festalis 39 (kopt.), ed. R.-G. Coquin, OLP 13 (1982) 137–142; OLP 15 (1984) 133–158 [ep. fest. 39].
–, In illud: Omnia mihi tradita sunt (Mt 11,27), PG 25, 208–220 [hom. in Mt. 11,27].
–, Expositiones in psalmos, PG 27, 59–546 [Ps.].
–, De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria, ed. H.G. Opitz, AW 2, Berlin 1934–1941, 231–278 [syn.].

Ps.-Athanasius von Alexandrien,
–, Expositiones in psalmos, PG 27, 59–546 [Ps.].
–, Homilia de semente, ed. A. von Stockhausen, Die pseud-athanasianische Homilia de semente. Einleitung, Text und Übersetzung, in: Id./H.C. Brennecke (ed.), Von Arius zum Athanasianum. Studien zur Edition der „Athanasius Werke“, TU 164, Berlin et al. 2010, 157–203 [hom. sem.].

Aurelius Augustinus
–, De quantitate animae, ed. W. Hörmann, CSEL 89, Wien 1986, 131–231 [an. quant.].
–, Contra Donatistas, ed. M. Petschenig, CSEL 53, Wien/Leipzig 1910, 97–162 [c. Don.].
–, Contra Faustum Manichaeum, ed. J. Zycha, CSEL 25/1, Prag/Wien/Leipzig 1891, 251–797 [c. Faust.].
–, Contra Iulianum, PL 44, 641–874 [c. Iul.].
–, Contra litteras Petiliani, ed. M. Petschenig, CSEL 52, Wien/Leipzig 1909, 3–227 [c. litt. Pet.].
–, De catechizandis rudibus, ed. J.B. Bauer, CCL 46, Turnhout 1969, 121–178 [cat. rud.].
–, De civitate Dei, ed. B. Dombart/A. Kalb, Libri I–X: CCL 47, Turnhout 1955; Libri XI–XXII: CCL 48, Turnhout 1955 [civ.].
–, Ad Cresconium Grammaticum partis Donati, ed. M. Petschenig, CSEL 52, Wien/Leipzig 1909, 325–582 [Cresc.].
–, De doctrina Christiana, ed. J. Martin, CCL 32, Turnhout 1962 [doctr.].
–, Enarrationes in psalmos, ed. E. Dekkers/J. Fraipont, Bd. 1: I–L, CCL 38, Turnhout 1956; Bd. 2: LI–C, CCL 39, Turnhout 1956, Bd. 3: CI–CL, CCL 40, Turnhout 1956 = 1990 [en. Ps.].
–, Epistulae 1–29. 31–123, ed. A. Goldbacher, CSEL 34/1–2, Prag/Wien/Leipzig 1895 [ep.].
–, Epistula ad catholicos de secta Donatistarum, ed. M. Petschenig, CSEL 52, Wien et al. 1909, 231–322 [ep. ad cath.].
–, Epistulae ad Romanos inchoata expositio, ed. J. Divjak, CSEL 84, Wien 1971, 145–181 [ep. Rm. inch.].
–, De fide et operibus, ed. J. Zycha, CSEL 41, Prag/Wien/Leipzig 1900, 35–97 [f. et op.].
–, De Genesi ad litteram, ed. J. Zycha, CSEL 28/1, Prag/Wien/Leipzig,1894, 3–456 [Gn. litt.].
–, In Iohannis Evangelium tractatus, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954 [Io. ev. tr.].
–, De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum, ed. C.F. Urba/J. Zycha, CSEL 60, Wien/Leipzig 1913, 3–151 [pecc. mer.].
–, De perfectione iustitiae hominis, ed. C.F. Urba/J. Zycha, CSEL 42, Prag/Wien/Leipzig 1902, 3–48 [perf. iust.].
–, Quaestiones Evangeliorum cum appendice Quaestionum XVI in Matthaeum, ed. A. Mutzenbecher, CCL 44B, Turnhout 1980 [qu. ev.].
–, Retractationes, ed. A. Mutzenbecher, CCL 57, Turnhout 1984 [retr.].
–, Sermones, PL 38–39 [s.].
–, Sermones, ed. P.-P. Verbraken, in: A.-M. la Bonnardière (ed.), Saint Augustin et la Bible, Bible de tous les temps 3, Paris 1986, 77–80 [s.].

–, Sermones post Maurinos reperti, studio ac diligentia D.G. Morin, MA 1, Rom 1930 [s.].
–, Predigten zu Neujahr und Epiphanie (Sermones 196/A–204/A), Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von H.R. Drobner, Patrologia 22, Frankfurt 2010 [s.].
–, Predigten zu Kirch- und Bischofsweihe (Sermones 336–340A), Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von H.R. Drobner, Patrologia 9, Frankfurt a. M. u. a. 2003. [s.].
–, Liber qui appellatur Speculum, ed. F. Weihrich, CSEL 12, Wien 1887 [spec.].
–, De Trinitate Libri XV, ed. W.J. Mountain auxiliante Fr. Glorie, Bd. 1: Libri I–XII, CCL 50, Turnhout 1968; Bd. 2: Libri XII–XV, CCL 50A, Turnhout 1968 [trin.].

Ps.-Augustinus
–, De unctione capitis et de pedibus lavandis, PL 40, Paris 1841, 1211–1214.

Barsanuphius und Johannes von Gaza
–, Correspondance, texte critique, notes et index par F. Neyt et P. de Angelis-Noah; Bd. 1,1: Lettres aux solitaires 1–71, SC 426, Paris 1997; Bd. 1,2: Lettres aux solitaires 72–223, SC 427, Paris 1998; Bd. 2,1: Lettres aux cénobites 224–398, SC 450, Paris 2000; Bd. 2,2: Lettres aux cénobites 399–616, Paris 2001 [ep.].

Basilius von Cäsarea
–, Epistulae, ed. Y. Courtonne, 3 Bd., Collection des Universités de France, Bd. 1, Paris 1957, Bd. 2, Paris 1961, Bd. 3, Paris 1966 [ep.].
–, Homiliae in Psalmis, PG 29, 210–494 [hom. in Ps.].
–, Regulae brevius tractatae, PG 31, 1051–1306 [reg. brev.].
–, Homiliae et sermones, PG 31, 164–617 [hom.].

Beda venerabilis
–, In epistulas septem catholicas, ed. M.L.W. Laistner/D. Hurst, CCL 121, Turnhout 1983, 179–342 [in ep. cath.].
–, In epistolam Petri primam, ibid. 225–2609 [in 1 Pt.].

Benedikt von Nursia
–, Regula, ed. R. Hanslik, CSEL 75, Wien 1960 [reg.].
–, Die Benediktusregel lateinisch/deutsch, ed. C. Lashofer, Beuron 1992 [reg.].

Breviarium Hipponense
–, in: Concilia Africae A. 345 – A. 525, ed. C. Munier, CCL 149, Turnhout 1974, 30–46.

Breviarium Gothicum
–, PL 86, Paris 1850.

Cäsarius von Arles
–, Expositio in Apocalypsim S. Iohannis, ed. G. Morin, S. Caesarii episcopi Arelatensis opera omnia II, Maredsous 1942, 210–277 [in Apc.].
–, Breviarium adversus haereticos, ed. G. Morin, ibid. 182–208 [bre.].
–, Sermones, ed. G. Morin, Bd. 1, CCL 103, Turnhout 1953, Bd. 2, CCL 104, Turnhout 1953 [serm.].

Cassiodor
–, Complexiones in Epistulas Apostolorum, Acta Apostolorum et Apocalypsin Ioannis, PL 70, 1321–1422 [compl.].
–, Expositio psalmorum, ed. M. Adriaen, Bd. 1: Expositio psalmorum I – LXX, CCL 97, Turnhout 1953; Bd. 2: Expositio psalmorum LXXI – CL, CCL 98, Turnhout 1953 [in psalm.].

–, Institutiones, ed. R.A.B. Mynors, Oxford 1963 [inst.].
–, Institutiones, ed. W. Bürsgens, FC 39/1–2, Freiburg i. Br. 2003 [inst.].

Catena Armenica
Ch. Renoux (ed.), La chaîne arménienne sur les épîtres catholiques II. La chaîne su les épitres de Pierre, Patrologia Orientalis 44/2 (198), Turnhout 1987, 66–172.

Catena Graeca
J.A. Cramer (ed.), Catenae graecorum patrum in novum testamentum t.8: Catena in Epistolas Catholicas et Apocalypsin, Oxford 1844, 41–83 [in 1 Pt.].

Clemens von Rom
–, Epistula ad Corinthios 1: Erster Clemensbrief, in: A. Lindemann/H. Paulsen, Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. Funk/K. Bihlmeyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und hg., Tübingen 1992, 77–151 [1 Clem.].
–, Epistula ad Corinthios 1: griechisch-latein-deutsch: G. Schneider, FC 15, Freiburg 1994.

Ps.-Clemens von Rom
–, Epistula ad Corinthios 2 - Zweiter Clemensbrief, in: A. Lindemann/H. Paulsen, Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. Funk/K. Bihlmeyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und hg., Tübingen 1992, 152–175 [2 Clem.].
–, Epistulae de virginitate, in: Patres Apostolici II. Clementis Romani Epistulae de virginitate eiusdemque martyrium, epistulae Pseudoignatii, Ignatii Martyria, Fragmenta Polycarpiana, Polycarpi vita. Textum recensuit, adnotationibus criticis exegeticis historicis illustravit, versionem Latinam Prolegomena indices addidit F.X. Funk/F. Diekamp, Tübingen ²1913, 1–28 (1), 29–49 (2) [ep. ad virg.].

Clemens von Alexandrien
–, Adumbrationes in epistolas catholicas, ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, GCS ²17, Berlin 1970, 203–215 [adumbr.].
–, Adumbrationes in 1 Pt., ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, GCS ²17, Berlin 1970, 203–206 [in 1 Pt.].
–, Excerpta ex Theodoto, ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, GCS ²17, Berlin 1970, 157–191 [exc. Thdot.].
–, Paedagogus, ed. O. Stählin, U. Treu, GCS ³12, Berlin 1972, 87–292 [paed.].
–, Protrepticus, ed. O. Stählin, U. Treu, GCS ³12, 1–86 [protr.].
–, Quis dives salvetur, ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, GCS ²17, Berlin 1970, 157–191 [q.d.s.].
–, Stromata I–VI, ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, GCS ⁴15, Berlin 1985 [str.].
–, Stromata VII–VIII, ed. O. Stählin, U. Treu, GCS ³12, Berlin 1972, 3–102 [str.].

Concilia Carthaginiensia
–, in: Concilia Africae A. 345 – A. 525, ed. C. Munier, CCL 149, Turnhout 1974.

Cyprian von Karthago
–, Epistularium, ed. G.F. Diercks, CCL 3C, Turnhout 1996 [ep.].
–, Ad Fortunatum, ed. R. Weber, CCL 3, Turnhout 1972, 181–216 [Fort.].
–, De habitu virginum, ed. W. Hartel, CSEL 3/1, Wien 1868, 185–205 [hab. virg.].

Cyprian von Toulon
–, Epistula, ed. C. Wawra, PLS 4, 598–601.

Cyrill von Alexandrien
–, De adoratione, PG 68 [ador.].
–, Glaphyra Gen.-Deut., PG 69, 9–679 [glaph.].
–, Fragmenta in epistulas catholicas, PG 74, 1007–1024 [frg. in cath.].
–, fragmenta in Lucam, ed. J. Reuss, Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben, TU 130, Berlin 1984, 54–297 [frg. in Lc., hom.].
–, Commentarium in Joh., ed. P.E. Pusey, Brüssel 1965 [in Io. ev.].

Cyrill (bzw. Johannes II) von Jerusalem
–, Catecheses, ed. W.C. Reischl (ed.), Cyrilli Hierosolymarum Archiepiscopi opera quae supersunt omnia Bd. 1, München 1848 = Hildesheim 1967; J. Rupp (ed.), Cyrilli Hierosolymarum Archiepiscopi opera quae supersunt omnia Bd. 2, München 1860 = Hildesheim 1967 [catech.].
–, Mystagogicae Catecheses, übers. und eingel. v. G. Röwekamp, FC 7, Abdruck des von A. Piédagnel edierten Textes aus SC 126, Freiburg u. a. 1992 [cat. myst].

Decretum Gelasianum
Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, ed. E. von Dobschütz, TU 38/4, Leipzig 1912, 21–60.

Decretum Gratiani
–, Decretum sive Concordia discordantium canonum. Kritische Ausgabe von E. Friedberg, Leipzig 1879–1881 (= Corpus Iuris Canonici, 1), Repr. Graz 1959.

Didascalia Apostolorum s. Syrische Didaskalie

Didymus der Blinde (Didymus von Alexandrien)
–, Adversus Manichaeos (Kata. Μανιχαίων), PG 39, Paris 1863, 1085–1110 [Man.].
–, De spiritu Sancto, ed. L. Doutreleau, SC 386, Paris 1992 [Spir.].
–, De spiritu sancto – Über den Heiligen Geist, übersetzt und eingeleitet von H.J. Sieben, FC 78, Turnhout 2004 [Spir.].
–, De trinitate, ed. I. Seiler, Meisenheim 1975 [trin.].
–, Sur Zacharie, ed. L. Doutreleau, SC 83.84.85, Paris 1962 [Zach.].
–, In epistolas canonicas brevis enarratio, ed. F. Zoepfl, Didymi Alexandrini in epistolas canonicas brevis ennaratio, Neutestamentliche Abhandlungen IV/1, Münster 1914 [in ep. can.].
–, In epistola Petri prima catholica. Ed. F. Zoepfl, ibid., 9–35 [in 1 Pt.].

Diognetbrief
A. Lindemann/H. Paulsen, Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. Funk/K. Bihlmeyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und hg., Tübingen 1992, 304–323 [Diogn.].

Doctrina apostolorum
W. Cureton, Ancient Syriac Documents, London 1864, ND Amsterdam 1967.

Egeria
–, Itinerarium – Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus, de locis sanctis – Die heiligen Stätten, übers. und eingel. v. G. Röwekamp unter Mitarbeit von D. Thönnes, FC 20, Freiburg et al. 1995 [Itin. Eger.].
–, Journal de Voyage, ed. P. Maraval, SC 296, Paris 1982 [Itin. Eger.].

Epiphanius Latinus
–, Interpretatio Evangeliorum, PLS 3, 834–964.

Epiphanius von Salamis
–, Ancoratus, Panarion haer. 1–33, K. Holl (ed.), GCS 25, Leipzig 1915; Panarion haer. 34–64, K. Holl (ed.), 2. Aufl., J. Dummer (ed.), GCS 31, Berlin 1980; Panarion haer. 65–80 [haer.].
–, The Panarion, Book I (Sects 1–46), transl. by F. Williams, NHS 35, Leiden et al. 1987; Books II and III (Sects 47–80, de fide), transl. by F. Williams, NHS 36, Leiden et al. 1994 [haer.].

Eucherius von Lyon
–, Instructionum libri duo, ed. C. Mandolfo, CCL 66, Turnhout 2004 [instr.].

Eugenius von Toledo
–, Carmina, PL 87, 389–402 [carm.].

Eusebius von Cäsarea
–, Historia ecclesiastica, ed. E. Schwartz, T. Mommsen, GCS 9 (Eusebius 2) 1–3, Leipzig 1903–1909 [h.e.].
–, Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte. Hrsg. und eingeleitet von H. Kraft, übersetzt von Ph. Haeuser, München ²1981.

Exegesis de anima
–, NHC II,6, ed. C. Kuwalik, Die Erzählung über die Seele (Nag-Hammadi-Codex II,6), TU 155, Berlin/New York 2006.

Filastrius von Brescia
–, Diversarum hereseon liber, ed. F. Heylen, CCL 9, Turnhout 1957, 207–324 [haer.].

Fulgentius von Ruspe
–, Ad Monimum Libri III, ed. J. Fraipont, CCL 91, Turnhout 1968, 1–64 [ad Monim.].
–, Contra Fabianum fragmenta, ed. J. Fraipont, CCL 91A, Turnhout 1968, 763–866 [c. Fab. frg.].
–, Epistulae, ed. J. Fraipont, CCL 91, Turnhout 1968, 187–444; CCL 91/A, Turnhout 1968, 445–629 [ep.].
–, De veritate praedestinationis ad Iohannem presbyterum et Venerium diaconum, S. Fulgentii Episcopi Ruspensis Opera, cura et studio J. Fraipont, CCL 91A, Turnhout 1968, 458–548 [praedest.].

Gelasianisches Sakramentar (Sacramentarium Gelasianum vetus)
–, The Gelasian Sacramentary, ed. with introduction, critical notes and appendix by H.A. Wilson, Oxford 1894.
–, L. C. Mohlberg, Liber sacramentorum Romanae aeclesiae ordinis anni circuli, Rom ³1981.

Ps.-Gelasius s. Decretum Gelasianum und Gelasianisches Sakramentar

Ps.-Germanus von Paris
–, Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae, PL 72, 88–98, ed. J. Quasten, Münster 1934; ed. E.C. Ratcliff, H. Bradshaw Society 98, London 1971.

Gregor der Grosse
–, Homiliae in Evangelia – Evangelienhomilien, übers. und eingel. v. M. Fiedrowicz, Bd. 1, FC 28/1, Freiburg et al. 1997; Bd. 2, FC 28/2, Freiburg et al. 1998 [in evang.].
–, Homilia in Evangelia, ed. R. Étaix, CCL 141, Turnhout 1999 [in evang.].

–, Moralia in Iob, ed. M. Adriaen, CCL 143. 143A. 143B, Turnhout 1979, 1979 & 1985 [moral.].
–, Regula pastoralis, ed. B. Judic/F. Romel/C. Morel, SC 381–381, Paris 1992 [past.].

Gregor von Nazianz
–, Discours 1–2. Introduction, texte critique, traduction par J. Bernardi, SC 247, Paris 1978 [or.].
–, Discours 4–5 contre Julien. Introduction, texte critique, traduction par J. Bernardi, SC 309, Paris 1983 [or.].
–, Discours 6–12. Introduction, texte critique, traduction et notes par M.-A. Calvet-Sebasti, SC 405, Paris 1995 [or.].
–, Discours 20–23. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Mossay avec la collaboration de G. Lafontaine, SC 270, Paris 1980 [or.].
–, orationes theologicae – Theologische Reden, übers. und eingel. von H.J. Sieben, FC 22, Freiburg et al. 1996 [or.].
–, Orationes, PG 35, 395–1252; PG 36, 12–662 [or.].
–, Carmina I/1: Carmen Dogmaticum 12, PG 37, 472–473.

Gregor von Nyssa
–, In Canticum Canticorum, ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960 [Cant.].
–, In Canticum Canticorum homiliae, Homilien zum Hohelied, übers. und eingel. v. F. Dünzl, Bd. 1–3, FC 16,1–3, Freiburg et al. 1994 [hom. in Cant.].
–, Contra Eunomium Libri I–II, ed. W. Jäger, GNO 1, Leiden ²1960; Liber III, Refutatio confessionis Eunomii, GNO 2, Leiden ²1960 [Eun.].
–, De oratione dominica, ed. J.F. Callahan, GNO 7/2, Leiden 1992, 1–74 [or. dom.].
–, Vita atque encomium sancti patris nostri Ephrem Syri, PG 46, 819–850.
–, Oratio catechetica, ed. E. Mühlenberg, GNO 3/4, Leiden et al. 1996 [or. catech.].
–, Oratio funebris in Meletium Episcopum, ed. A. Spira, GNO 9, Leiden et al.1967, 439–457.

Griechische Katene s. Catena Graeca

Hermas (Hirt des Hermas)
–, Visiones [vis.], mandata [mand.], similitudines [sim.], ed. A. Lindemann/H. Paulsen, Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. Funk/K. Bihlmeyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und hg., Tübingen 1992, 325–355.
–, Il Pastore di Erma, Versione Palatina, con testo a fronte, Edizione critica, traduzione italiana, commento di A. Vezzoni, Introduzione di A. Carlini, Il Nuovo Melograno 13, Florenz 1994 [vis.].

Hesychius von Jerusalem
–, Commentarium in Leviticum, PG 93, 787–1180 [in Lev.].

Hieronymus
–, Adversus Iovinianum, PL 23, 211–338 [adv. Iovin.].
–, Altercatio Luciferiani et Orthodoxi, ed. A. Canellis, CCL 79B, Turnhout 2000 [c. Lucif.].
–, Epistulae, ed. I. Hilberg, Pars I: Epistulae I–LXX, CSEL 54, Wien ²1996; Pars II: Epistulae LXXI–CXX, CSEL 55, Wien ²1996; Pars III: Epistulae CXXI–CLIV, CSEL 56/1, Wien ²1996; Indices et Addenda, CSEL 56/2, Wien ²1996 [ep.].
–, Commentariorum in Esaiam libri XVIII, ed. M. Adriaen, Bd. I: Libri I–XI, CCL 73, Turnhout 1963; Vol. II: Libri XII–XVIII, in Esaia parvula adbreviatio, CCL 73 A, Turnhout 1963 [in Is.].
–, Commentarii in prophetas minores, ed. M. Adriaen, CCL 76 A, Turnhout 1969 [in proph. min.; in Sach. etc.].
–, Tractatus in psalmos, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout ²1958, 3–447 [tract. in ps.].

–, De viris inlustribus, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Florenz 1988 [vir. ill.].

Hilarius von Arles
–, Vita Honorati, ed. D. Valentin, SC 235, Paris 1977 [v. Hon.].

Hilarius von Poitiers
–, Tractatus super Psalmos, ed. A. Zingerle, CSEL 22, Wien et al. 1891 [in psalm.].
–, Tractatus super Psalmos, ed. J. Doignon/R. Demeulenaere, CCL 61, Turnhout 1997, und 61A, Tournhout 2002 [in psalm.].
–, De trinitate, ed. P. Smulders, Bd. 1: Praefatio, libri I–VII, CCL 62, Turnhout 1979; Bd. 2: Libri VIII–XII, indices, CCL 62A, Turnhout 1980 [trin.].

Ps.-Hilarius
–, Tractatus in septem epistolas canonicas, ed. R. E. McNally, CCL 108B, Turnhout 1973, 53–124 [in ep. can.].
–, In epistolam Petri primam, ed. R. E. McNally, ibid., 77–98 [in 1 Pt.].

Hippolyt
–, Commentarius in Danielem, ed. G.N. Bonwetsch, GCS 1/1, Berlin 1897, ed. M. Richard, GCS.NF 7, Berlin 2000.
–, Fragmenta in Proverbia, ed. M. Richard, Muséon 79 (1966) 61–94 [fr. in Pr.].

Ps.-Hippolyt
–, Homilia in sancta Pascha, ed. P. Nautin, SC 27, Paris 1951, repr. 2003 [pasch.].

Hymenäus von Jerusalem
–, Ad Paulum Samosatenum, ed. G. Bardy, Paul de Samosate, Leuven 1929, 13–19.

Hymnus „Urbs beata Ierusalem“
ed. Walpole, A.S., Early Latin Hymns, Cambridge 1962 (ND: 1966) 378–379 und: Analecta Hymnica 51 (1961) 110–111.

(Ps.-)Ignatius von Antiochien
–, Die Briefe des Ignatius von Antiochien, in: A. Lindemann/H. Paulsen, Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. Funk/K. Bihl–meyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und hg., Tübingen 1992, 176–241 [IgnEph etc.].
–, Epistulae interpolatae et suppositiciae, ed. F.X. Funk, F. Diekamp, Patres Apostolici 2, Tübingen ²1906, 83–268.

Ildefons von Toledo
–, Liber [Annotationes] de cognitione baptismi, PL 96, 111–172; ed. J. Campos Ruiz, San Ildefons de Toledo, Madrid 1971, 236–378 [bapt.].

Innozenz I. von Rom
–, Epistulae et decreta, PL 20, 463–612 [ep.].

Irenäus von Lyon
–, Adversus Haereses – Gegen die Häresien, übersetzt u. eingeleitet von N. Brox, I: FC 8/1, Freiburg et al. 1993; II: FC 8/2, Freiburg et al. 1993; III: FC 8/3, Freiburg et al. 1995; IV: FC 8/4, Freiburg et al. 1997; V: FC 8/5, Abdruck der von A. Rousseau/L. Doutreleau/B. Hemmerdinger und C. Mercier edierten Texte aus SC 100/2, 153, 211, 263, 264, 294, Freiburg et al. 2001 [haer.].

Isidor von Pelusium
–, epistulae ed. P. Possinus, PG 78, 177–1674 [ep.].

Isidor von Sevilla
–, De ecclesiasticis officiis, ed. C. Lawson, CCL 13, Turnhout 1989 [eccl. off.].
–, In libros veteris ac novi Testamenti prooemia, ed., PL 38, 155–180 [praef. test.].
–, Etymologiarum sive Originum Libri XX, ed. W.M. Lindsay, Tomus I: Libri I–X, Oxford 1911; Tomus II: Libri XI–XX, Oxford 1911 [orig.].

Johannes Chrysostomus
–, homiliae in Matthaeum, PG 57 [hom. in Mt.].
–, homiliae in secundam epistolam ad Corinthos, PG 61, 381–610 [hom. in 2 Cor.].
–, homiliae in secundam epistolam ad Timotheum, PG 62, 598–662 [hom. in 2 Tim.].
–, Synopsis Veteris et Novi Testamenti, PG 56, 313–386.

Johannes II. von Jerusalem
–, Catecheses mystagogicae, s. Cyrill von Jerusalem.

Johannes von Damaskus
–, Sermo in sabbatum sanctum, ed. B. Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskos, Bd. 5: Opera homiletica et hagiographica, PTS 29, Berlin u. a. 1988, 111–146 [hom. 4].

Justin
–, Dialogue avec Tryphon, ed. Ph. Bobichon, Paradosis 47/1–2, Fribourg 2003 [dial.].

Leo der Grosse
–, Epistulae et decretales, PL 54, 691–782 [ep.].
–, Epistula 28, ed. C. Silva-Tarouca, S. Leonis Magni tomus ad Flavianum, Textus et documenta 9, Rom 1932, 20–31 [ep. 28].
–, Tractatus (seu sermones) septem et nonaginta, ed. A. Chavasse, CCL 138–138A, Turnhout 1973 [tract.].

Leontius von Byzanz
–, De sectis, actio 2,4, ed. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II.1, Erlangen/Leipzig 1890–92 [ND Hildesheim/New York 1975], 294.
–, Contra Nestorianos et Eutychianos, PG 86/1, 1267–1358 [Nest. et Eut.].

Ps.-Macarius
–, epistulae, ed. W. Strothmann, Die Syrische Überlieferung der Schriften des Makarios, Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca Bd. 21/1 (syr. Text); 21/2 (dt. Ü.), Wiesbaden 1981, 73–130 (ep. Aeg.); 195–258 (ep. Al.) [ep.].
–, homiliae, ed. W. Strothmann, Die Syrische Überlieferung der Schriften des Makarios, Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca Bd. 21/1 (syr. Text); 21/2 (dt. Ü.), Wiesbaden 1981, 1–72 (hom. Aeg.); 131–194 (hom. Al.) [hom.].
–, Homilien, in E. Klostermann/H. Berthold (ed.), Neue Homilien des Makarius/Symeon, I. Aus Typus III, TU 72, Berlin 1961 [hom.].
–, Ad continentes [eis tous apotassomenous], ed. W. Strothmann, Schriften des Makarios/Symeon unter dem Namen des Ephraem, Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca Bd. 22, Wiesbaden 1981, 81–110 [ad cont.]
–, Logoi, ed. H. Berthold, Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B), Erster Teil: Die Logoi B 2–29, GCS 55, Berlin 1973; Zweiter Teil: Die Logoi B 30–64, GCS 56, Berlin 1973 [Logos].

–, Reden und Briefe. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von K. Fitschen, BGL 52, Stuttgart 2000.
–, Quaestio 15,4 (über die Furcht), ed. W. Strothmann, Schriften des Makarios/Symeon unter dem Namen des Ephraem, Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca Bd. 22/1, Wiesbaden 1981, 259–359; Ü: Syriaca 22/2, 181–289.

Marius Mercator
–, Liber subnotationum in Verba Juliani, PL 48, Paris 1846, 109–172.

Martin I., Papst
–, epistolae, PL 87, 119–204 [ep.].

Maximus Confessor
–, Capitoli sulla carità, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Rom 1963 [carit.]
–, Quaestiones ad Thalassium, ed. C. Laga/C. Steel, CCG 22, Turnhout/Leuven 1990[qu. Thal.].
–, Quaestiones ad Thalassium, ed. Larchet, J.-C., SC 529 und 554, Paris 2010 und 2012 [qu. Thal.].

Maximus von Turin
–, sermones, ed. A. Mutzenbecher, CCL 23, Turnhout 1962 [s.].

Ps.-Maximus von Turin
–, Tractatus III de baptismo, PL 57, 771–782 [bapt.].

Melito von Sardes
–, Sur la pâque et fragments, ed. O. Perler, SC 123, Paris 1966 [pass.].

Minucius Felix
–, Octavius, ed. J. Beaujeu, Paris [2]1974 [Oct.].

Missale Gothicum
–, ed. H.M. Bannister, A Gallican Sacramentary ms. Vatican. regin. lat. 317, 2 Bände, London 1917. 1919.
–, ed. H.G.E. Rose, Missale gothicum e codice Vaticano Reginensi latino 317 editum, CCL 169D, Turnhout 2005.

Missale Mixtum I
–, PL 85, Paris 1850.

(Ps.-?)Nicetas von Remesiana
–, De spiritus sancti potentia, PL 52, 853–864; ed. A. E. Burn, Niceta of Remesiana, Cambridge 1905, 18–38 [spir.].

Oden Salomos
–, ed. M. Lattke, FC 19, Freiburg et al.1995 [OdSal.].

Ps.-Oecumenius
–, Commentarium in epistulam priorem Petri, PG 119, 512–577 [in 1 Pt.].

Opus Imperfectum in Matthaeum
–, PG 56, 611–946; ed. J. van Banning, CCL 87B, Turnhout 1988.

ORIGENES
–, Contra Celsum, ed. M. BORRET, SC 132. 136. 147, 150. 227, Paris 1967. 1968. 1969. 1969. 1976 [Cels.].
–, Contra Celsum, kommentiert v. M. FIEDROWICZ, übers. v. C. BARTHOLD, FC 50/1–5, Freiburg 2011.
–, Commentarii in Canticum Canticorum, ed. L. BRÉSARD/H. CROUZEL, avec la collaboration de M. BORRET, SC 375–376, Paris 1991–1992 [comm. in Cant.].
–, Commentarii in Johannem, ed. C. BLANC, SC 120bis. 157. 222. 290. 385, Paris 1966. 1970. 1975. 1982. 1992 [Jo.].
–, Commentarii in Matthaeum, ed. E. KLOSTERMANN, E. Benz, U. TREU, GCS 40, Berlin ²1968; E. KLOSTERMANN, E. BENZ, GCS 41/1, Leipzig 1941; E. KLOSTERMANN, L. FRÜCHTEL, U. TREU, GCS 41/2, Berlin ²1968 [comm. in Mt./comm. in Mt. fr.].
–, Commentarii in epistulam ad Romanos, ed. C.P. HAMMOND-BAMMEL, 3 Bände, Vetus Latina 10, 16, 33, Freiburg 1990–1998; ed. C.P. HAMMOND-BAMMEL u. a., SC 532. 539. 543. 555, Paris 2009–2012 [comm. in Rom.].
–, Commentarii in epistulam ad Romanos – *Römerbrief,* übersetzt und eingeleitet von TH. HEITHER, FC 2/1–6, Freiburg et al. 1990–1999 [comm. in Rom./in Rom. frg.].
–, Fragmenta in psalmos 1–150, ed. J. B. PITRA, Analecta Sacra Spicilegio Solesmesni Parata II et III, Venedig 1883, II: 444–483; III: 1–236.242–245.248–364 [in ps.].
–, Homiliae in Exodum, ed. W.A. BAEHRENS, M. BORRET, SC 321, Paris ²1985 [hom. in Ex.].
–, Homiliae in Ezechielem, ed. W.A. BAEHRENS, M. BORRET, SC 352, Paris 1989 [hom. in Ez.].
–, Homiliae in Genesim, ed. W.A. BAEHRENS, GCS 29, Leipzig 1920, 1–144; ed. L. DOUTRELEAU, SC 7bis, Paris ²2003 [hom. in Gen.].
–, Homiliae in Jeremiam, ed. P. HUSSON, P. NAUTIN, SC 232. 238, Paris 1976. 1977 [hom. in Jer.].
–, Homiliae in Josuam, ed. W.A. BAEHRENS, JAUBERT, SC 71, Paris 1960 [hom. in Jos.].
–, Homiliae in Leviticum, ed. M. BORRET, SC 286. 287, Paris 1981. 1982 [hom. in Lev.].
–, Homiliae in Lucam, übers. H. J. SIEBEN, FC 4/1–2, Freiburg i. Br. 1991–1992 [hom. in Luc.].
–, Homiliae in Numeros, ed. W.A. BAEHRENS, L. DOUTRELEAU, A. MÉHAT, M. BORRET, SC 415, Paris 1996; SC 442, Paris 1999; SC 461, Paris 2001 [hom. in Num.].
–, Homiliae in psalmos, ed. E. PRINZIVALLI u. a., SC 411, Paris 1995 [in ps.].
–, Exhortatio ad martyrium, ed. P. KOETSCHAU, GCS 2, Leipzig 1899, 1–47 [mart.].
–, Exhortatio ad martyrium, Griechisch-deutsch, ed. M.-B. VON STRITZKY, Origenes Werke in deutscher Übersetzung 22, Berlin, Freiburg 2010 [mart.].
–, De oratione, ed. P. KOETSCHAU, GCS 3, Leipzig 1899, 295–403 [or.].
–, De pascha, ed. B. WITTE, Die Schrift des Origenes „Über das Pascha“. Textausgabe und Kommentar, Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 4, Altenberge 1993 [pascha].
–, Philocalie, 1–20 sur les écritures. Introduction, texte, traduction et notes par M. HARL et la lettre à Africanus sur l’histoire de Suzanne. Introduction, texte, traduction et notes par N. DE LANGE, SC 302, Paris 1983 [philoc.].
–, De principiis, ed. H. GÖRGEMANNS/H. KARPP, TzF 24, Darmstadt ²1985 [princ.].
–, C.H.E. LOMMATZSCH (ed.), Origenis ta heuriskomena panta, 25 Bände, Berlin 1831–1848.

PASSIO PERPETUAE ET FELICITATIS
–, ed. J. AMAT, SC 417, Paris 1996.

PAULINUS VON NOLA
–, epistulae, ed. G. DE HARTEL, CSEL² 29, Wien 1999 [ep.].

PELAGIUS
–, Expositiones XIII epistolarum Pauli, ed. A. SOUTER, TaS 9/2, Cambridge 1926 [exp.].
–, epistula ad Marcellam = Ps.-HIERONYMUS, ep. 3, PL 30, 50–55.

Photius
–, bibliotheca, ed. R. Henry, Bd. 1: Codices 1–84, Paris 1959; Bd. 2: Codices 84–185, Paris 1960; Bd. 3: Codices 186–222, Paris 1962; Bd. 4: Codices 223–229, Paris 1965; Bd. 5: Codices 230–241, Paris 1967; Bd. 6: Codices 242–245, Paris 1971; Bd. 7: Codices 246–256, Paris 1974; Bd. 8: Codices 257–280, Paris 1977; Bd. 9: Index, Paris 1991 [bibl. cod.].

Priscillian
–, Tractatus, ed. G. Schepss, CSEL 18, Prag/Wien/Leipzig 1899, 3–106 [tract.].

Procopius von Gaza
– Commentarii in exodum, PG 87,1, 511–690 [comm. in Ex.].
– Commentarii in numeros, PG 87,1 793–894 [comm. in Num.].

Ps.-Prosper v. Aquitanien
–, Liber de Promissionibus et Praedicationibus Dei, PL 51, 733–854.

Rufinus
–, Expositio Symboli, ed. M. Simonetti, CCL 20, Turnhout 1961, 125–182 [symb.].

Schenute von Atripe
–, Gott ist heilig, Canon 7, in: E.C. Amélineau (ed.), Oeuvres de Schenute 1–2, Paris 1907–1914.

Ps.-Sulpicius Severus
–, epistulae, ed. C. Halm, CSEL 1, Wien 1866, 138–151 [ep.].

Synode von Laodicaea,
–, Canones Synodi Laodicensis, in: Discipline Générale Antique par P.-P. Joannou, t. I, 2: Les canons des Synodes Particuliers, Fonti Fascicolo IX, Rom 1962, 127–155.

Syrische Didaskalie
The Didascalia Apostolorum in Syriac, ed. A. Vööbus, Bd. 1: Chapters I–X, CSCO 401 = CSCO.S 175, Louvain 1979; Bd. 1: Chapters I–X translated by A. Vööbus, CSCO 402 = CSCO.S 176, Louvain 1979; Bd. 2: Chapters XI–XXVI, CSCO 407 = CSCO.S 179, Louvain 1979; Bd. 2: Chapters XI–XXVI translated by A. Vööbus, CSCO 408 = CSCO.S 180, Louvain 1979.

Tertullian
–, Adversus Marcionem, ed. A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 437–726 [adv. Marc.].
–, De Baptismo, ed. J.G.Ph. Borleffs, A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 275–293 [bapt.].
–, De exhortatione castitatis, ed. A. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954 [castit.].
–, De fuga in persecutione, ed. V. Bulhart, CSEL 76, Wien 1957, 17–43 [fug.].
–, De monogamia, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnhout 1954, 1227–1253 [monog.].
–, De oratione, ed. A. Reifferscheid, G. Wissowa, CSEL 20, Wien 1890, 180–200.
–, De oratione, ed. G.F. Diercks, A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 255–274 [orat.].
–, De Praescriptione Haereticorum, ed. R.F. Refoulé, A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 185–224 [praescr.].
–, De virginibus velandis, ed. V. Bulhart, CSEL 76, Wien 1957, 79–103 [virg. vel.].

Testimonium veritatis
–, ed. B.A. Pearson, NHC IX and X, Leiden 1981 [TestVer].

Theophylactus von Achrida
–, Expositio epistolarum catholicorum, PG 125, 1131–1287.
–, Expositio in epistolam primam Petri, PG 125, 1189–1252.

Traditio Apostolica
–, ed. A. Bausi, The so-called Traditio Apostolica. Preliminary Observations on the new Ethiopic Evidence, in: H. Grieser/A. Merkt, Volksglaube im antiken Christentum, Darmstadt 2009, 291–320.

Urbs beata Ierusalem
–, Analecta Hymnica 51 (1961) 110–111.
–, A.S. Walpole, Early Latin Hymns, Cambridge 1962, repr. 1966, 378–379.

Victorinus von Pettau
–, Commentarius in apocalypsin, ed. J. Hausleitner, CSEL 49, Wien/Leipzig 1916, 16–154 [in apoc.].

Zeno von Verona
–, Tractatus, ed. B. Löfstedt, CCL 22, Turnhout 1971 [tract.].

Sekundärliteratur

Aland, B., *Bibelübersetzungen* I 4: Die Übersetzungen ins Syrische 4.2: Neues Testament, in: TRE 6 (1980) 189–196.

Aland, B./Aland, K., Der *Text des Neuen Testaments.* Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textgeschichte, Stuttgart [2]1989.

Aland, B./Juckel, A., *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung* 1. Die großen Katholischen Briefe, Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 7, Berlin/New York 1986, 94–103.

Aland, K. mit H.-U. Rosenbaum, *Repertorium* der griechischen christlichen Papyri I und II, Patristische Texte und Studien, 18 und 42, Berlin 1976 und 1995.

Amelli, A., *Analecta Hieronymiana* et patristica, in: Miscellanea Geronimiana, Rom 1920.

Amphoux, C.-B., *Hypothèses* sur l'origine des Épîtres Catholiques, in: Id./Bouhot, J.-P. (ed.), La Lecture liturgique des Épîtres Catholiques dans l'Église ancienne, Histoire du texte biblique 1, Lausanne 1996, 308–332.

–, *Les lectionnaires grecs,* in: Id./Bouhot, J.-P. (ed.), La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne, Histoire du texte biblique 1, Lausanne 1996, 19–47.

Aragione, G., *La Lettre festale* 39 d'Athanase. Présentation et traduction de la version copte et de l'extrait grec, in: Ead./Junod, É./Norelli, É. (ed.), Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation, Le Monde de la Bible 54, Genf 2005, 197–219.

Armstrong, J., *Victorinus of Pettau* as the Author of the Canon Muratori, in: Vigiliae Christianae 62 (2008), 1–34.

Barth, C., Die *Interpretation* des NT in der valentinianischen Gnosis, TU 37, Leipzig 1911.

Bastiaensen, A.A.R., Die Bibel in den *Gebetsformeln* der lateinischen Kirche, in: den Boeft, J./van Poll-van de Lisdonk, M.L., The Impact of Scripture in Early Christianity, VC.S 44, Leiden/Boston/Köln 1999.

Bauckham, R.J., *Jude,* 2 Peter, WBC 50, Waco, TX 1983.

Bauer, J.B., Die *Polykarpbriefe,* KAV 5, Göttingen 1995.

Bauer, W., Der *Apostolos* der Syrer, Gießen 1903.

Baum, A.D., *Der neutestamentliche Kanon* bei Eusebios (hist. Eccl. III.25.1–7) im Kontext seiner literaturgeschichtlichen Arbeit, in: EThL 73 (1997), 307–347.

–, Literarische Echtheit als *Kanonkriterium* in der alten Kirche, in: ZNW 88 (1997), 97–110.

Beare, F.W., The *First Epistle of Peter.* The Greek Text with Introduction and Notes, Oxford [3]1970.

Beatrice, P.F., *Didyme et la tradition de l'allégorie,* in: Dorival, G./le Boulluec, A., Origeniana Sexta, Leiden 1995, 579–590.

Bennett, B., Didymus the Blind's *Knowledge of Manichaeism,* in: Mirecki, P./BeDuhn, J., Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and Its World, Leiden 2001, 38–67.

–, The *Origin* of Evil. Didymus the Blind's Contra Manichaeos and Its Debt to Origen's Theology and Exegesis, Ph.D. thesis, Univ. of Toronto 1997.

Benoît, A., *Saint Irénée.* Introduction à l'étude de sa théologie, EHPR 52, Paris 1960.

Berger, K., *Theologiegeschichte* des Urchristentums, Tübingen 1994.

Berger, S., Histoire de la *vulgate,* Paris 1893.

Berrouard, F.-M., *La permanence* à travers le temps de la foi dans le Christ selon saint Augustin, in: Signum Pietatis. Festgabe C.P. Mayer, Würzburg 1989, 303–324.

Bethge, H.-G., Der *Text* des ersten Petrusbriefs im Crosby-Schøyen-Codex (Ms. 193 Schøyen-Collection), in: ZNW 84 (1993), 255–267.

Beyschlag, K., *Simon Magus* und die christliche Gnosis, Tübingen 1974.

Bienert, W.A., *„Allegoria" und „Anagoge"* bei Didymos dem Blinden von Alexandria, PTS 13, Berlin/New York 1972.

Bischoff, B., *Wendepunkte* in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter, in: Sacris erudiri 6 (1954), 189–251 = Mittelalterliche *Studien* 1, Stuttgart 1966, 205–273.

Blanc, C., *Les nourritures spirituelles* d'après Origène, in: Didaskalia 6 (1976), 3–20.

Blanchard, Y.-M., *Aux sources du canon,* le témoignage d'Irénée, Paris 1993.

Blinzler, J, IEPATEYMA. Zur Exegese von 1 Petr. 2,5 und 9, in: Episcopus. FS M. Faulhaber, Regensburg 1949, 49–65.

Blum, G.G., Art. *Chiliasmus II.* Alte Kirche, in: TRE 7 (1981), 729–733.

Bodin, Y., *Saint Jerôme* et l'Église, Paris 1966.

Böhme, H./Bergemann, L./Dönike, M./Schirrmeister, A./Toepfer, G./Walter, M./Weitbrecht, J. (ed.), *Transformation.* Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels, München 2011.

Bonnardière, A.-M. la, *Recherches* de chronologie augustinienne, Paris 1965.

–, *Saint Augustin et la Bible,* Bible de tous les temps 3, Paris 1986.

Boobyer, G.H., The *Indebtedness* of 2 Peter to 1 Peter, in: Higgins, A. (ed.), The New Testament Essays. Studies in Memory of T.W. Manson, Manchester 1959, 34–53.

Bouhot, J.-P., La lecture liturgique des Épîtres Catholiques d'après *les sermons d'Augustin,* in: Amphoux, C.-B./Id., La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne, Histoire du texte biblique 1, Lausanne 1996, 269–281.

–, *Les lectionnaires latins,* in: ibid. 239–268.

Le Boulluec, A., *Ècrits* ‚contestés', ‚inauthentiques' ou ‚impies'? (Eusèbe de Césarée, Histoire écclesiastique, III, 25), in: Mimouni, S.C. (ed.), Apocryphité. Histoire d'un concept transversal au religions du livre. En homage à P. Geoltrain, BEHE.R 113, Turnhout 2002, 153–165.

Boulnois, M.-O., *Le paradoxe trinitaire* chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologiques, CollEtAug. Série Antiquité 143, Paris 1994.

Bovon-Thurneysen, A., *Ethik und Eschatologie* im Philipperbrief des Polykarp von Smyrna, in: TZ 29 (1973), 241–256.

Brakke, D., *Canon Formation* and Social Conflict in Fourth-Century Egypt, in: HThR 87 (1994), 395–419.

Brennecke, H.-Ch., „*An fidelis* ad militiam converti possit?" (Tertullian, de idololatria 19,1). Frühchristliches Bekenntnis und Militär im Widerspruch?, in: Wyrwa, D. (ed.), Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche, Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag, BZNW 85, Berlin 1997, 45–100 = Id., *Ecclesia* est in re publica. Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext des Imperium Romanum, Berlin 2007, 179–232.

Brewer, J., The *History* of the New Testament Canon in the Syrian Church, in: American Journal of Theology 4 (1990), 64–98.345–363.

Brooks, O.S., *I Peter 3:21* – The Clue to the Literary Structure of the Epistle, in: Novum Testamentum 16 (1974), 290–305.

Brox, N., *Der erste Petrusbrief,* EKK 21, Zürich/Neukirchen 1986.

–, Der Hirt des *Hermas,* KAV 7, Göttingen 1991.

–, Die biblische *Hermeneutik* des Irenäus, in: ZAC 2 (1998), 26–48.

Bruce, F.F., *Men and Movements* in the Primitive Church. Studies in Early Non-Pauline Christianity, Oxford 1979.

Buchinger, H., *Pascha bei Origenes,* IThS 64, Innsbruck 2005.

–, *Eucharistische Praxis* und eucharistische Frömmigkeit bei Origenes. Eine liturgiewissenschaftliche Relecture des Dossiers (Manuskriptfassung 2014).

–, *Wortgottesdienst* und Eucharistiefeier bei Origenes. Mit einem Anhang: Perikopenverzeichnis zu den erhaltenen Homilien, Liturgica Oenipontana, Münster 2014.

Bucur, B.G., The *Place of the Hypotyposeis* in the Clementine Corpus: An Apology for the „Other Clement of Alexandria“, in: JEC 17 (2009), 313–335.

Bulley, C., The *Priesthood* of Some Believers. Developments from the General to the Special Priesthood in the Christian Literature in the First Three Centuries, Carlisle 2000.

Burkitt, F., The *Early Syriac* Lectionary System, in: Proceedings of the British Academy 11 (1921–23), 301–339.

Burns, P.C., A *Model for the Christian Life.* Hilary of Poitiers' Commentary on the Psalms, Washington 2012.

Cabaniss, A., The *University of Mississippi Coptic Papyrus* Manuscript: A Paschal Lectionary?, in: New Testament Studies 8 (1961), 70–72.

Campenhausen H. von, Die *Anfänge des Priesterbegriffs* in der alten Kirche, in: Id., Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge, Tübingen 1960, 272–289.

–, Die *Entstehung* der christlichen Bibel, BHTh 39, Tübingen 1968.

Cantalamessa, *L'omelia „In s. pascha“* dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla theologia dell'Asia minore nella seconda metà del II secolo. Mailand 1967.

Caspary, G.E., *Politics and Exegesis.* Origen and the Two Swords, Berkeley/Los Angeles/London 1979.

Castelli, E.A., *Response to Sex Education* in Gnostic Schools, in: King, K.L. (ed.), Images of the Feminine in Gnosticism. Studies in Antiquity and Christianity, SAC 4, Philadelphia 1988, 361–366.

Cerfaux, L., *Regale sacerdotium,* in: RSPhTh 28 (1939), 5–39 = Recueil Cerfaux II, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium VII, Gembloux 1954, 283–315.

Chaine, J., *L'épître de saint Jacques,* Paris ²1927.

Chavasse, A., *L' Épistolier romain* du codex de Wurtzbourg, in: Revue Bénédictine 91 (1981), 280–331.

–, *Le calendrier dominical romain au sixième siècle,* in: Recherches de science religieuse 38 (1952), 234–246 und 41 (1953), 96–122.

–, *Les lectionnaires romains* de la messe au VIIe et au VIIIe siècle. Source et dérivés, Spicilegii friburgensis subsidia 22, 1 und 2, Freiburg/Schweiz 1993.

–, *Les plus anciens types* du lectionnaire et de l'antiphonaire romains de la messe, in: Revue Bénédictine 62 (1952), 1–91.

Chesnut, R., Three Monophysite *Christologies,* Oxford 1976.

Congar, Y.-M., *Le mystère* du temple ou l'Économie de la Présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse, Lectio Divina 22, Paris ²1963.

Coppens, J., *Le sacerdoce royale* des fidèles. Un commmentaire de la 1 Petr., II, 4–10, in: Au service de la Parole de Dieu. Mélanges offerts à Monseigneuer André-Marie Charue, Évêque de Namur, Gembloux 1968, 61–75.

Corke-Webster, J., *Author and Authority.* Literary Representations of Moral Authority in Eusebius of Caesarea's *The Martrys of Palestine,* in: Gemeinhardt, P./Leemans, J. (ed.), Christian Martyrdom in Late Antiquity (300–450 A. D.). History and Discourse, Tradition and Religious Identity, AKG 116, Berlin/Boston 2012, 51–78.

Cothenet, E., *La Première de Pierre:* bilan de 35 ans de recherches, in: ANRW 25/5, Berlin/New York 1988, 3688–3690.

Courcelle, P., *Les lettres grecques* en occident. De Macrobe à Cassiodore, Paris 1948.

Covolo, E. dal, *Sacerdozio* dei fedeli, gerarchia della santità e gerarchia ministeriale in alcune omelie di Origene, in: Perrone, L. (ed.) Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition/ Origene e la tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress Pisa, 27–31 August 2001, BETL 164, Leuven 2003, 605–611.

Cramer, M., Die *Totenklage* bei den Kopten. Mit Hinweisen auf die Totenklage im Orient überhaupt, Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte 219/2, Wien/Leipzig 1941.

Cross, F.L., *I Peter:* A Paschal Liturgy. Lecture Delivered in the Chapter House, Christ Church, Oxford, on Thursday, 21 January 1954, London 1954.

Crouzel, H., Origène et la „connaissance mystique", Museum Lessianum, section théologique, n. 56, Paris 1961.

Cureton, W., *Ancient Syriac Documents* Relative to Earliest Establishment of Christianity in Edessa, London 1864 (Amsterdam 1967).

Czock, M., *Gottes Haus.* Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum von der Spätantike bis ins Frühmittelalter, Millennium-Studien 38, Berlin 2012.

Dabin, P., *Le sacerdoce royal* des fidèles dans la tradition ancienne et moderne, Brüssel 1950.

Daly, R.J., *Early Christian Influences* on Origen's Concept of Sacrifice, in: Crouzel, H., et al. (ed.), Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes, Quaderni di VetChr 12, Bari, 1975, 313–326.

–, *Origins* of the Christian Doctrine of Sacrifice, Philadelphia 1978.

–, *Sacrifice in Origen and Augustine,* in: StP 19, Leuven 1989, 148–153.

–, *Sacrifice* unveiled. The True Meaning of Christian Sacrifice, London 2009.

–, /Nesselrath, Th., Art. *Opfer* D: Christlich, in: RAC Lieferung 203/204 (2014) 170–206.

Danièlou, J., *Origène,* Le génie du christianisme 1, Paris 1948.

Danker, F.W., *Brief Study,*in: CTM 38 (1967), 329–332.

Dassmann, E., „*Ecclesia vel anima*". Die Kirche und ihre Glieder in der Hoheliederklärung bei Hippolyt, Origenes und Ambrosius von Mailand, in: RQ 61 (1966), 121–144.

–, *Beobachtungen* zur Ekklesiologie des Ambrosius von Mailand, in: Arnold, J., et. al. (ed.), Väter der Kirche – Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für H. J. Sieben SJ zum 70. Geburtstag, Paderborn et. al. 2004, 405–429.

Dehandschutter, B., Der *Polycarpbrief,* in: Pratscher, W. (ed.), Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung, UTB 3272, Göttingen 2009, 130–146.

Desreumaux, A., *Das Neue Testament* in der Doctrina Addai, in: Roessli, J.-M./Nicklas, T. (ed.), Christian Apocrypha and Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha, NTP 26, Göttingen 2014, 233–248.

Dibelius, M., *Der Hirt* des Hermas, HNT 20, Tübingen 1923.

Dinkler, E., Art. *Friede,* in: RAC 8 (1972), 434–505.

Dodaro, R., *Christus sacerdos.* Augustine's Preaching Against Pagan Priests in the Light of S. Dolbeau 26 and 23, in: Madec, G. (ed.), Augustin prédicateur (395–411). Actes du Colloque International de Chantilly (5–7 septembre 1996), CollÉtAug Série Ant. 159, Paris 1998, 377–393.

Dold, A., *Das älteste Liturgiebuch* der lateinischen Kirche, Texte und Arbeiten 26–28, Beuron 1936.

Dörrie, H., *Kontroversen* um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus, in: Hermes 85 (1957), 414–435 = Platonica minora, Studia et testimonia Antiqua 8, München 1976, 420–440.

Drijvers, H.J.W., *Cyril of Jerusalem.* Bishop and City, VCS 72, Leiden/Boston 2004.

Drobner, H.R., Augustinus von Hippo. Predigten zu *Kirch- und Bischofsweihe* (Sermones 336–340A), Patrologia 9, Frankfurt a. M. u. a. 2003.Druet, F.-X., *Langage,* images et vidages de la mort chez Jean Chrysostome, Collection d'Études Classiques 3, Namur 1990.

Dubis, M., *Research* on 1 Peter: A Survey of Scholarly Literature since 1985, in: Currents in Biblical Research 4 (2006), 199–239.

Dubois, J.-D., La *présence* des Manichéens en Égypte, in: Dossiers d'archéologie 226 (1997), 10–14.

Dünzl, F., *Pneuma.* Funktionen des theologischen Begriffs in frühchristlicher Literatur, JAC 30, Münster 2000.

Dunn, J.D.G., *Christianity* in the Making 2. Beginning from Jerusalem, Grand Rapids 2009.

–, *Unity and Diversity* in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity, London 1977.

Duplacy, J., *Les lectionnaires* et l'édition du nouveau testament grecque, in: Mélanges bibliques (1970), 509–545 = Id., Études de critique textuelle du Nouveau Testament, présentées par J. Delobel, BEThL 78, Leuven 1987, 81–117.

Ehrhardt, A.A.T., *Politische Metaphysik* von Solon bis Augustin 2: Die christliche Revolution, Tübingen 1959.

Elliott, J.H., *The Elect and the Holy.* An exegetical examination of I Peter 2:4–10 and the phrase βασίλειον ἱεράτευμα, NT.S 12, Leiden 1966, 26–33.

–, *First Peter,* AncB 37B, Garden City, NY 2001.

Emmel, S., The *Historical Circumstances* of Shenute's Sermon *God is Blessed,* in: Krause, M./Schaten, S. (ed.), ΘΕΜΕΛΙΑ. Spätantike und koptologische Studien. Peter Grossmann zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 1998.

Engberding, H., Das *Verzeichnis von Lesungen* und Psalmenversen im Sin. Georg. 39, fol. 129 r°–123r° und seine Beziehungen zur vorbyzantinischen Liturgie von Jerusalem, in: Oriens Christianus 53 (1969), 89–107.

Erdman, M., The Millennial *Controversy* in the Early Church, Eugene, OR 2005, 157–170.

Faust, U., *Christo servire libertas est.* Zum Freiheitsbegriff des Ambrosius von Mailand, Salzburger Patristische Studien 3, Salzburg 1983.

Feichtinger, H., Die *Gegenwart Christi* in der Kirche bei Leo dem Großen, Patrologia 18, Frankfurt et al. 2007.

Feldmeier, R., Die *Christen als Fremde,* Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, WUNT 64, Tübingen 1992.

–, Der erste Brief des *Petrus,* ThHK 15,1, Leipzig 2005.

Ferguson, E., *Spiritual Sacrifice* in Early Christianity and its Environments, in: ANRW 23/2 (1980), 1151–1189.

Fischer, B., *Le Christ* dans les psaumes, in: Maison-Dieu 27 (1951), 86–113.

Forneck, Th.-Ch., Die *Feier der Dedicatio ecclesiae* im Römischen Ritus, Aachen 1999.

Franz, A., „*Urbs beata Ierusalem*". Die Stadt, die Steine und die Liturgie, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 18 (03/2004), 33–39.

–, „*Weißt du, wo der Himmel ist?*" Himmelsvorstellungen im Kirchenlied, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 10 (2005), 381–412.

Franz, E., *Totus Christus.* Studien über Christus und die Kirche bei Augustin, Bonn 1956.

Fritsch, E., *Les lectionnaires éthiopiens,* in: Amphoux, C.-B./Bouhot, J.-P., La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne, Histoire du texte biblique 1, Lausanne 1996, 197–219.

Fürst, A., *Hieronymus über heilsame Täuschung,* in: id., Von Origenes über Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte, AKG 115, Berlin/New York 2011.

Gabra, G./Takla, H.N., *Christianity* and Monasticism in Upper Egypt: Akhmim and Sohag, Cairo 2008.

Gäckle, V. *Allgemeines Priestertum.* Zur Metaphorisierung des Priestertitels in Frühjudentum und Neuem Testament, WUNT 331, Tübingen 2014.

Gallay, P., La *Bible* dans l'oeuvre de Grégoire de Nazianze le Théologien, in: Mondésert, C. (ed.), Le monde grec ancien et la Bible, BiToTe1, Paris 1984, 313–334.

Gibson, M., The *Commentaries* of Isho'dad of Merv, Bishop of Hadatha (c.850) in Syriac and English 4, Cambridge 1913.

Gielen, M., *Der 1. Petrusbrief* und Kaiser Hadrian. Zur Frage der zeitgeschichtlichen Einordnung des 1. Petrusbriefes, in: BZ 57 (2013), 161–183.

–, *Der Polykarpbrief und der 1. Petrusbrief.* Versuch einer Neubestimmung ihres literarischen Verhältnisses, in: Eisele, W./Schäfer, C./Weidemann, H.-U. (ed.), Aneignung durch Trans-

formation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. FS Michael Theobald, HBS 74, Freiburg/Basel/Wien 2013, 416–444.

Gieschen, C.A., *Angelomorphic Christology.* Antecedents and Early Evidence, Arbeiten über Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 42, Leiden/Boston/Köln 1998.

Goppelt, L., Der *Erste Petrusbrief,* KEK 12/1, Zürich u. a. [8]1978.

Grappone, A., *Omelie origeniane* nella traduzione di Rufino. Un confronto con i testi greci, SEA 103, Rom 2007.

Gregory, A.F., *1 Clement* and the Writings that later formed the New Testament, in: id./Tuckett, C. (ed.), The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, Oxford 2005, 129–158.

Gregory, C.R., *Textkritik des Neuen Testamentes* 2, Leipzig 1902.

Grillmeier, A., *Jesus der Christus* im Glauben der Kirche 2/2, Freiburg 1989.

Groote, M. de, Die *quaestio Oecumeniana,* in: Sacris erudiri 36 (1996), 67–105.

Grosjean, P., *Sur quelques exégètes irlandais* du VIIe siècles, in: Sacris Erudiri 7 (1955), 76–96.

Grünstäudl, W., *Petrus Alexandrinus.* Studien zum historischen und theologischen Ort des zweiten Petrusbriefes, WUNT II 353, Tübingen 2013.

Grunewald, W./Junack, K., *Das Neue Testament auf Papyrus.* I: Die Katholischen Briefe, Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 6, Berlin/New York 1986.

Gy, P.-M., *La question du système* des lectures de la liturgie byzantine, in: Miscellanea liturgica in onore di sua eminenza il Cardinale G. Lercaro 2, Rom/Paris/New York/Tournai 1967, 251–261.

Hagner, D.A., The *Use* of the Old and the New Testaments in Clement of Rome, SupplNT 34, Leiden 1973.

van Haelst, J., *Catalogue* des papyrus littéraires juifs et chritiens, Paris 1976.

Hahneman, G.M., *The Muratorian Fragment* and the Development of the Canon, Oxford 1992.

Haidacher, S., *Chrysostomus-Fragmente* in den Katholischen Briefen, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 26 (1902), 190–194.

Haines-Eitzen, K., *Guardians of Letters.* Literacy, Power, and the Transmission of Early Christian Literature, Oxford 2000.

Harnack, A. von, Die *Mission und Ausbreitung* des Christentums 2 I, Leipzig 1924.

–, Die *Terminologie* der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche, TU 42/3, Leipzig 1918.

–, *Geschichte* der altchristlichen Literatur 1–3, Leipzig 1893–1904.

Hartenstein, J./Plisch, U.-K., „Der *Brief des Jakobus*“ (NHC I, 2), in: Nag Hammadi Deutsch 1 (Koptisch-Gnostische Schriften II), GCS.NF 8, Berlin/New York 2001.

Hasitschka, M., *Bedeutung des Priestertums* im Neuen Testament und Entwicklung des Priestertums in der frühen Kirche, in: Hell, S./Vonach, A. (ed.), Priestertum und Priesteramt. Historische Entwicklungen und gesellschaftlich-soziale Implikationen, Synagoge und Kirchen 2, Wien/Berlin 2012, 9–26.

Heckel, T.K., *Neuere Arbeiten* zum neutestamentlichen Kanon (I), in: TR 68 (2003), 286–312.

Heil, U., *Avitus von Vienne* und die homöische Kirche der Burgunder, PTS 66, Berlin/Boston 2011.

Hemer, C.J., The *Address* of 1 Peter, in: The Expository Times 89 (1977–78), 239–243.

Hengel, M., Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Anhang zur Apokalypse von Jörg Frey, WUNT 67, Tübingen 1993.

Henne, Ph., La *Christologie* chez Clément de Rome et dans le Pasteur d’Hermas, Paradosis 33, Fribourg 1992.

–, La *christologie* chez Clément de Rome et dans le Pasteur d’Hermas, Paradosis 33, Freiburg/Schweiz 1992.

Hermans, Th., *Origène.* Théologie sacrificielle du sacerdoce des chrétiens, ThH 102, Paris 1996.

Hilhorst, A., The *Heavenly Palace* in the Acts of Thomas, in: Bremmer, J.N. (ed.), The Apocryphal Acts of Thomas, Studies on Early Christian Apocrypha 6, Leuven 2001, 53–64.

Hill, C.E., The *Johannine Corpus* in the Early Church, Oxford 2006.

–, *Regnum Caelorum.* Patterns of Millennial Thought in Early Christianity, Grand Rapids, MI [2]2001.

Hillyer, N., ‚Rock-Stone' *Imagery* in 1 Peter, in: TynB 22 (1971), 58–81.

Hirss, I., Ein *Volk* aus Juden und Heiden. Der ekklesiologische Beitrag des Ersten Petrusbriefes zum christlich-jüdischen Gespräch, Münsteraner Judaistische Studien 15, Münster 2003.

Hofrichter, P., *Strukturdebatte* im Namen des Apostels. Zur Anhängigkeit der Pastoralbriefe untereinander und vom ersten Petrusbrief, in: Brox, N. et al. (ed.), Anfänge der Theologie. XARICTEION J.B. Bauer, Graz/Wien/Köln 1987, 101–116.

Holmes, M.W., *Polycarp's Letter to the Philippians,* in: Gregory, A.F./Tuckett, C.M. (ed.), The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, Oxford 2007, 187–227.

Holtz, T., Die *Christologie der Apokalypse* des Johannes, TU 85, Berlin ²1971.

–, *Untersuchungen* über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas, TU 104, Berlin 1968.

Horrell, D.G., The *Themes* of 1 Peter. Insights from the Earliest Manuscripts (the Crosby-Schøyen-Codex ms 193 and the Bodmer Miscellaneon, Codex containing P⁷², in: New Testament Studies 55 (2009), 502–522.

Hotze, G., *Königliche Priesterschaft* in Bedrängnis. Zur Ekklesiologie des Ersten Petrusbriefes, in: Söding, Th. (ed.), Hoffnung in Bedrängnis. Studien zum Ersten Petrusbrief, Stuttgarter Bibelstudien 216, Stuttgart 2009, 105–129.

Houghton, H.A.H., ‚*Flattening*' in Latin Biblical Citations, in: Studia Patristica 45 (2010) 271–276.

–, *Patristic Evidence* in the New Edition of the *Vetus Latina Iohannes,* in: Mellerin, L./id. (ed.), Biblical Quotations in Patristic Texts, Studia Patristica 44. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011, ed. by M. Vinzent, vol. 2, Leuven/Paris/Walpole, MA 2013, 69–86.

Howard, G., The *Teaching of Addai,* Ann Arbor, Mi 1981.

Iogna-Prat, D., *La Maison Dieu.* Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800 – v. 1200), Paris 2006.

Jobes, K.H., *1 Peter,* Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids 2005.

Johannet, J., *Les apostolaires slaves anciens,* in: Amphoux, C.-B./Bouhot, J.-P. (ed.), La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne, Histoire du texte biblique 1, Lausanne 1996, 47–52.

Jones, B.C., *The Bodmer ‚Miscellaneous' Codex* and the Crosby-Schoyen Codex MS 193: A New Proposal, in: JGRChJ 8 (2011–12), 9–20.

Jones, D.J., *Christus sacerdos* in the Preaching of St. Augustine. Christ and Christian Identity, Patrologia 14, Frankfurt 2004.

Junack, K., *Zu den griechischen Lektionaren* und ihrer Überlieferung der katholischen Briefe, in: Aland, K. (ed.), Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare. Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte, Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 5, Berlin/New York 1972, 498–591.

Junod, É., D'Eusèbe de Césarée à Athanase d'Alexandrie en passant par Cyrille de Jérusalem. De la *construction* savante du Nouveau Testament à la clôture ecclésiastique du Canon, in: Aragione, G./Junod, É./Norelli, É. (ed.), Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation, Le Monde de la Bible 54, Genf 2005, 169–195.

Kaestli, J.-D., La *place* du fragment de Muratori dans l'histoire du canon. À propos de la thèse de Sundberg et Hahnemann, in: CSt 15 (1994), 609–634.

Kalin, E.R., *Re-Examining* New Testament Canon History. The Canon of Origen, in: CurTM 17 (1990), 274–282.

–, The *New Testament Canon* of Eusebius, in: Mc Donald, L.M./Sanders, J.A. (ed.), The Canon Debate. On the Origins and Formation of the Bible. Peabody, MA ³2008, 386–404.

Karmann, Th.R., „Rein bin ich und von einem Manne weiß ich nichts!" Zur *Rezeption* neutestamentlicher Texte und Motive im *Protevangelium Jacobi,* in: Roessli, J.-M./Nicklas, T. (ed.), Christian Apocrypha and Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha, NTP 26, Göttingen 2014, 61–104.

Karsten, M., *Beda Venerabilis,* In Epistulam Iacobi Expositio. Kommentar zum Jakobusbrief, FC 40, Freiburg et al. 2000.

Keller, C.-A., La *réincarnation dans le gnosticisme,* dans l'hermétisme et le manichéisme, in: id. (ed.), La réincarnation. Théories, raisonnements et appréciations. Un symposion, Bern 1986, 135–155.

–, *Reincarnation* I, in: Hanegraff, W.J. (ed.), Dictionary of Gnosis and Western Esotericism I, Leiden/Boston 2005, 980–984.

Kirchner, D., *Epistula Jacobi Apocrypha.* Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex I, TU 136, Berlin 1989.

Klein, W.W., Die *Argumentation* in den griechisch-christlichen Antimanichaica, Wiesbaden 1991.

Knopf, R., *Die apostolischen Väter* 1, Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe, HNT Ergänzungsband, Tübingen 1920.

Kuwalik, C., Die *Erzählung über die Seele* (Nag-Hammadi-Codex II,6), TU 155, Berlin/New York 2006.

Ladaria, L.F., *El Espíitu* en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico, PUPCM.T 1/10, Madrid 1980.

–, *Hilarius von Poitiers.* Christus, die Kirche und die Menschheit, in: Arnold, J./Berndt, R./Stammberger, R.M.W. (ed.), Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit, Paderborn 2004, 389–404.

Lamirande, É.

–, *L'idée d'onction* dans l'écclésiologie de saint Augustin, in: Revue de l'Université d'Ottawa 35 (1965), 102–126.

Laporte, J., *Théologie liturgique* de Philon d'Alexandrie et d'Origène, Liturgie 6, Paris 1995, 49–90 = *Sacrifice in Origen* in the Light of Philonic Models, in: Kannengiesser, Ch./Petersen, W.L. (ed.), Origen of Alexandria. His World and His Legacy, CJAn 1, Notre Dame 1988, 250–276.

Larchet, J.-C-, Saint *Maxime le Confesseur* (580–662) (Initiations aux. Peres de l'Eglise) Paris 2003.

Lécuyer, J., *Sacerdoce des fidèles* et sacerdoce ministériel chez Origène: VetChr 7 (1970), 253–264.

Ledegang, F., *Mysterium ecclesiae.* Images of the Church and Its Members in Origen, BEThL 156, Leuven 2001.

Leipoldt, J., *Didymus* der Blinde von Alexandria, Leipzig 1905.

Lies, L., *Wort und Eucharistie bei Origenes.* Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses, IThS 1, Innsbruck ²1982.

Lietzmann, H., Wie wurden die *Bücher* des Neuen Testamentes Heilige Schrift?, in: Id., Kleine Schriften 2, hg. Aland, K., Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 68, Berlin 1958, 15–98.

Lieu, J.M., Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century, Edinburgh 1996.

Lochbrunner, M., Über das *Priestertum.* Historische und systematische Untersuchungen zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus, Hereditas 5, Bonn 1993.

Lona, H.E., *Der erste Clemensbrief,* KAV 2, Göttingen 1998.

Longo, A., *Il testo integrale* della Narrazione degli abati Giovanni e Sophronio attraverso le Hermêneiai di Nicone, in: Rivista di studi bizantini e neoellenici 12/13 (1965/66), 223–267.

Losada, J., *El sacrificio de Cristo* en los cielos según Orígenes, in: MCom 50 (1968), 5–19.

Löhr, W., *Basilides* und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kichengeschichte des 2. Jahrhunderts, Tübingen 1996.

Lössl, J., *Intellectus Gratiae.* Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo, VCS 38, Leiden/New York/Köln 1997.

Lubac, H. de, *Exégèse médiévale.* Les quatre sens de l'Écriture 1/1, Paris 1959.

Luhmann, N., *Schwierigkeiten* mit dem Aufhören, in: id., Archimedes und wir, Berlin 1987, 74–98.

Lührmann, D., *Gal 2,9 und die katholischen Briefe.* Bemerkungen zum Kanon und zur *regula fidei,* in: ZNW 72 (1981), 65–87.

Mali, F., Le *canon* du nouveau testament chez les auteurs syriaques, in: Aragione, G./Junod, É./Norelli, E. (ed.), Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation, Le Monde de la Bible 54, Genf 2005, 269–282.

Marini, A., *La celebrazione eucaristica* presieduta da Sant'Agostino, Brescia 1989.

Markschies, Ch., „Die *wunderliche Mär* von zwei Logoi …". Clemens Alexandrinus, Fragment 23 – Zeugnis eines *Arius ante Arium* oder des arianischen Streits selbst?, in: Id., Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie, Tübingen 2000, 70–98.

–, *Haupteinleitung,* in: Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band: Evangelien und Verwandtes, 2 Teilbände, herausgegeben von Christoph Markschies und Jens Schröter in Verbindung mit Andreas Heiser, 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 2012, 1–180.

–, Art. *Innerer Mensch,* in: RAC 18 (1998), 266–312.

–, Kaiserzeitliche christliche *Theologie* und ihre Institutionen, Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen 2007.

Martin, A., *Athanase* d'Alexandrie et l'église d'Ègypte au IVe siècle (328–373), CEFR 216, Rom 1996.

Martin, V., *Papyrus Bodmer XX,* L'Apologie de Philéas, évêque de Thmouis, Bibliotheca Bodmeriana, Köln/Genf 1964.

Martini, C.M., *Beati Petri Apostoli Epistulae,* ex papyro Bodmeriana VIII transcriptae, Mailand 1968.

Martinsdale, C./Thomas, R.F. (ed.) *Classics* and the Uses of Reception, Malden/Oxford/Carlton 2006.

McDonald, L.M./Sanders J.A., The Canon Debate, Peabody 2002.

McNally, R.E., *Scriptures* Hiberniae Minores 1, CCL 108B, Turnhout 1973.

Massaux, É., *Influence* de l'Evangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée, BETL 75, Gembloux 1950 (ND: Leuven 1986).

McGowan, A., *Ascetic Eucharists.* Food and Drink in Early Christian Ritual Meals, Oxford 1999.

Merkt, A., *Das Schweigen und Sprechen der Gräber,* in: Id./Angerstorfer, A./Dresken-Weiland, J., Himmel – Paradies – Schalom. Tod und Jenseits in antiken christlichen und jüdischen Grabinschriften, Regensburg 2012, 13–70.

Messner, R., Die priesterliche *Dimension* des Bischofsamtes nach den Zeugnissen der liturgischen Tradition, in: Hell, L., Priestertum und Priesteramt. Historische Entwicklungen und gesellschaftliche Implikationen, Wien/Berlin/Münster 2012, 239–270.

Metzger, B., Der *Kanon* des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung, Düsseldorf 1993.

–, *Early Versions* of the New Testament, Oxford 1977.

–, A Textual *Commentary* on the Greek New Testament, London/New York 1971.

Metzler, K., Welchen *Bibeltext* benutzte Athanasius im Exil? Zur Herkunft der Bibelzitate in den Arianerreden im Vergleich zur ep. ad epp. Aeg., Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 96, Opladen 1997.

Monaci, A., *Sacrificio* e perdono dei peccati in Origene, in: *ASEs* 19 (2002), 43–58.

Morales, X., *La théologie trinitaire* d'Athanase d'Alexandrie, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 180, Paris 2006.

Morin, G., *Le plus ancien „Comes"* ou lectionnaire de l'Église romaine, in: Revue Bénédictine 27 (1910), 41–74.

Müller, A., *Ecclesia – Maria.* Die Einheit Marias und der Kirche, Paradosis 5, Freiburg/Schweiz ^{2}1955.

Münch-Labacher, G., *Naturhaftes und geschichtliches* Denken bei Cyrill von Alexandrien. Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Heilsverwirklichung in seinem Johannes-Kommentar, Hereditas 10, Bonn 1996.

Munier, Ch., *La traduction manuscrite* de l'Abrégé d'Hippone et le canon des Écritures des églises africaines, in: Sacris Erudiri 21 (1972/73), 43–55; ND: Vie conciliaire et collections canoniques en Occident, IVe–XIIe siècles, London 1987.

Mutschler, B., Das *Corpus Johanneum* bei Irenäus von Lyon. Studien und Kommentar zum 3. Buch von Adversus Haereses, WUNT 189, Tübingen 2006.

–, *Irenäus als johanneischer Theologe.* Studien zur Schriftauslegung bei Irenäus von Lyon, STAC 21, Tübingen 2004.

Nautin, P., *La fin* des Stromates et les Hypotyposes de Clément d'Alexandrie, VigChr 30 (1976), 109–120.

Neuheuser, H.P., *Mundum consecrare.* Die Kirchweihliturgie im Spiegel der mittelalterlichen Raumwahrnehmung und Weltaneignung, in: Vavra, E. (ed.), Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter. Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes, Krems, 24.–26. März 2003, Berlin 2005, 259–280.

Neymeyr, U., *Die christlichen Lehrer* im zweiten Jahrhundert: ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte, Leiden 1989.

Nicklas, T., *Altkirchliche Diskurse* über das Wohnen Gottes. Eine Spurensuche bis zur Zeit der Konstantinischen Wende, in: Janowski, B./Popkes, E.E. (ed.), Das Geheimnis der Gegenwart Gottes, WUNT 318, Tübingen 2014, 305–324.

–, *Christ sein* macht den Unterschied. 1 Petr und die Schrift an Diognet, in: Alkier, St. (ed.), Strategien der Positionierung im 1. Petrusbrief (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie 5), Leipzig 2014, 81–111.

–, *Der „lebendige Text"* des Neuen Testamentes. Der Judasbrief auf P72 (P. Bodmer VII), in: ASE 22 (2005), 203–222.

–, *Gnostic Eschatologies,* in: van der Watt, J. (ed.), Eschatology of the New Testament and Some Related Documents, WUNT II. 315, Tübingen 2011, 601–628.

–, (in Zusammenarbeit mit Kraus, Th.), *Simon Magos.* Erschaffung eines Luftmenschen (Pseudo-Clemens Hom II 25; Rec II 15), in: Amsler, F. et al. (ed.), Nouvelles intrigues pseudo-clementins – Plots in the Pseudo-Clementine Literature, PIRSB 6, Prahins/CH 2008, 409–424.

Nicklas, T./Wasserman, T., *Theologische Linien* im *Codex Bodmer Miscellani?*, in: Kraus, Th.J./Nicklas, T. (ed.), New Testament Manuscripts. Their Texts and Their World, TENT 2, Leiden/Boston 2006, 161–188.

Niebecker, E., *Das allgemeine Priestertum* der Gläubigen, Paderborn 1936.

Niebuhr, K.-W., Art. *Epistles,* Catholic I: New Testament, in: EBR 7 (2013), 1086–1092.

–, Die *Apostel* und ihre Briefe. Zum hermeneutischen und ökumenischen Potential des Corpus Apostolicum (Manuskript 2014).

Nienhuis, D.R., *Not by Paul Alone.* The Foundation of the Catholic Epistle Collection and the Church Canon, Waco/Texas 2007

Nocent, A., *Il sacerdozio* dei fedeli secondo Giovanni Crisostomo, in: VetChr 7 (1970) 305–324.

Noll, R.R., *Christian Ministerial Priesthood.* A Search from its Beginnings in the Primary Documents of the Apostolic Fathers, San Francisco 1993.

Norelli, É., Au sujet de la *première réception* de 1 Pierre. Trois exemples, in: Schlosser, J., The Catholic Epistles and the Tradition, BEThL 176, Leuven 2004, 327–366.

Oeyen, Chr., Eine frühchristliche *Engelpneumatologie* bei Clemens von Alexandrien, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 55 (1965), 102–120 und 56 (1966), 27–47.

Orazzo, A., La *Salvezza* in Ilario di Poitiers. Cristo salvatore dell'uomo nei *Tractatus super psalmos,* Neapel 1986.

Osborn, E.F., *Clement's Hypotyposeis:* Macarius Revisited, SecCen 7 (1990), 233–235.

Otranto, G., Il *sacerdozio comune* dei fedeli nei riflessi della 1 *Petr.* 2,9 (I e II secolo), in: Vetera Christianorum 7 (1970), 225–246.

Outtier, B., *Les lectionnaires géorgiens,* in: Amphoux, C.-B./Bouhot, J.-P. (ed.), La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne, Histoire du texte biblique 1, Lausanne 1996, 75–85.

Paget, J.C., The *Epistle of Barnabas* and the Writings that Later Formed the New Testament, in: Gregory, A.F./Tuckett, C.M. (ed.), Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, Oxford 2005, 229–249.

Parvis, S./Foster, P., *Justin Martyr* and His Worlds, Minneapolis 2007.

Perler, O., *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton?* (Papyrus Bodmer XIII), Freiburg/Schweiz 1960.

Pietersma, A. (ed.), The Acts of Phileas Bishop of Thmuis (Including Fragments of the Greek Psalter): P.Chester Beatty XV (With a New Edition of P.Bodmer XX, and Halkin's Latin *Acta*), Cahiers d'Orientalisme 7, Genf 1984.
Pietri, Ch., *Synode de Damase* ou Décret de Gélase?, in: Id., Roma christiana 1, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 224, Rom 1976, 881–884.
Plisch, U.-K., Das *Thomasevangelium.* Originaltext mit Kommentar, Stuttgart 2007.
Pock, J.I., *Sapientia Salomonis.* Hieronymus' Exegese des Weisheitsbuches im Licht der Tradition, Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz 89, Graz 1992.
Poffet, J.-M., *La Méthode exégétique* d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains, Paradosis 28, Fribourg 1985.
Pollack, A.J., *The Blood of Christ* in Christian Greek literature till the Year 444 A. *D.,* Diss. Angelicum, Carthagena, Ohio 1956.
Prinzivalli, E., Art. *Risurrezione,* in: Monaci, A. (ed.), Origene. Dizionario, Rom 2000, 401–405.
–, *Polemiche escatologiche* fra origenisti e antiorigenisti, in: Ead., Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo, SEA 82, Rom 2002, 65–136.
Prostmeier, F.R., Der *Barnabasbrief,* KAV 8, Göttingen 1999.
Puijala, M., *Körper und christliche Lebensweise.* Clemens von Alexandreia und sein Paidagogos, Millennium-Studies 9, Berlin/New York 2006.
Quacquarelli, A., I *fondamenti della teologia comunitaria* in Origene. Il sacerdozio dei fedeli, in: Felici, S. (ed.), Sacerdozio battesimale e formazione teologica nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri. Convegno di Studio e aggiornamento Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma, 14–16 marzo 1991, BSRel 99, Rom 1992, 51–59.
–, L'*epiteto* sacerdote (ίερεύς) ai cristiani in Giustino Martire (Dial. 116,3), in: VetChr 7 (1970), 5–19.
Quinn, J.D., *Notes on the Text of* P^{72}: 1 Pet 2,3; 5,14; and 5,9, in CBQ 27 (1965), 240–249.
Quispel, G., *Genius and Spirit,* in: Krause, M., Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib, NHS 6, Leiden 1975, 155–169.
Rahlfs, A., *Die alttestamentlichen Lektionen* der griechischen Kirche (Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1915), Berlin 1916.
Ratzinger, J., *Volk und Haus Gottes* in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954.
–, *Volk und Haus Gottes* in Augustins Lehre von der Kirche. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter, Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 1, Freiburg 2011.
Rees, B.R., The *Letters of Pelagius* and his Followers, Woodbridge 1991.
Renoux, Ch., *La chaîne arménienne* sur les épîtres catholiques II: La chaine sur les épîtres de Pierre, PO 44, Turnhout 1987.
–, *Les lectionnaires arméniens,* in: Amphoux, C.-B./Bouhot, J.-P. (ed.), La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne, Histoire du texte biblique 1, Lausanne 1996, 53–74.
Repsher, B., The Rite of *Church Dedication* in the Early Medieval Era, Lewiston, NY 1998.
Riedinger, U., *Neue Hypotyposen-Fragmente* bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium, ZNW 51 (1960), 154–196.
Rivière, J., *Le dogme* de la rédemption. *Études critiques* et documents, Louvain 1931.
–, *Le dogme* de la rédemption. *Essai* d'étude historique, Volume 5, Paris 1905
Robinson, J.M., *The Manuscript's History and Codicology,* in: Goehring, J.E. (ed.). The Crosby-Schøyen Codex MS 193 in the Schøyen Collection, CSCO 521, subsidia 85. Leuven 1990, XVII–XLVII.
Ropes, J. H., Die *Sprüche Jesu,* die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind, TU 14/2, Berlin 1896.
Röwekamp, G., *Cyrill von Jerusalem.* Mystagogische Katechesen, FC 7, Freiburg u. a. 1992.

Rouwhorst, G., *Les lectionnaires syriaques,* in: Amphoux, C.-B./Bouhot, J.-P. (ed.), La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne, Histoire du texte biblique 1, Lausanne 1996, 105–140.

Rudolph, A., „*Denn wir sind jenes Volk* …" Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht, Bonn 1999.

Ryan, L., Patristic Teaching on the *Priesthood* of the Faithful, in: The Irish Theological Quarterly 29 (1962), 25–51.

Saake, H., Der *Tractatus* pneumatico-philosophicus des Origenes in Περὶ ἀρχῶν I,3, in: Her 101 (1973) 91–114.

Salmon, P., *Le lectionnaire de Luxeuil,* Collectanea biblica 7 und 9, Rom 1944 und 1953.

Sandevoir, P., *Un royaume de prêtres?*, in: Perrot, C. (ed.), Études sur la première lettre de Pierre, Lectio divina 102, Paris 1980, 219–229.

Schächtele, T., Das *Verständnis* des allgemeinen Priestertums bei Augustin (Diss. Heidelberg 1988), Waltrop 1990.

Schäfer, Th., Das *Priester-Bild* im Leben und Werk des Origenes, RST 9, Frankfurt 1977.

Schermann, Th., *Propheten- und Apostellegenden* nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandte Texte, Leipzig 1907.

Schlier, H., Eine *Adhortatio* aus Rom. Die Botschaft des ersten Pertusbriefes, in Id. et al. (ed.): Strukturen christlicher Existenz (FS F. Wulf), Würzburg 1968, 59–80.

Schlosser, J., Le corpus des *Épîtres Catholiques,* in: Id. (ed.), The Catholic Epistles and the Tradition, BETL 176, Leuven 2004, 3–41.

Schlütz, K., Is. 11,2 (Die *sieben Gaben* des Heiligen Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten, Münster 1932.

Schmid, H., Die *Eucharistie* ist Jesus, Anfänge einer Theorie des Sakraments im koptischen Philippusevangelium (NHC II 3), Supplements to VigChr 88, Leiden et al. 2007.

Schöllgen, G., Die *Anfänge der Professionalisierung* des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie, Münster 1998.

–, *Monepiskopat* und monarchischer Episkopat, in: ZNW 77 (1986), 146–151.

Schroeder, C.T., „*A Suitable Abode for Christ*". The Church Building as Symbol of Ascetic Renunciation in Early Monasticism", in: Church History 73 (2004), 472–521.

Schüssler, K., *Die Katholischen Briefe* in der koptischen (sahidischen) Version, CSCO 528, Scriptores Coptici 45, Leuven 1991.

Schüssler-Fiorenza, E., *Priestertum* und Herrschaft nach der Apokalypse, NA.NF 7, Münster 1970.

Schütz, W., *Der christliche Gottesdienst* bei Origenes, CThM.B 8, Stuttgart 1984.

Seland, T., *Strangers in the Light.* Philonic Perspectives on Christian Identity in 1 Peter, Biblical Interpretation Series 76, Leiden/Boston 2005.

Selwyn, E.G., The *First Epistle of St. Peter,* London ²1947 (ND 1977).

Sgherri, G., *Chiesa e Sinagoga* nelle opere di Origene, SPMed 13, Mailand 1982.

Sieben, H.J., Die *Konzilsidee* des lateinischen Mittelalters (847–1378), Paderborn 1984.

–, *Kirchenväterhomilien* zum Neuen Testament. Ein Repertorium der Textausgaben und Übersetzungen. Mit einem Anhang der Kirchenväterkommentare, Instrumenta Patristica 22, Steenbrugge/Den Haag 1991.

Siker, J., The *Canonical Status* of the Catholic Epistles in the Syriac New Testament, in: Journal of Theological Studies 38 (1987), 311–340.

Simonetti, *M.*, *Rivista* di Storia e Letteratura Religiosa 8 (1972), 3–41.

Słomka, J., *Orygenes* o Kapłaństwie i Eucharystii w homiliach o Księdze Kapłanskiej [Origen's Reflections on Priesthood and Eucharist in His Homilies on the Book of Leviticus], in: Vox Patrum 23/44–45 (2003), 99–116.

Smith, R., *Sex Education* in Gnostic Schools, in: King, K.L. (ed.), Images of the Feminine in Gnosticism. Studies in Antiquity and Christianity, SAC 4, Philadelphia 1988, 345–360.

Snodgrass, K.R., 1 Peter II.1–10. Its Formation and Literary Affinities, in: NTS 24 (1977), 97–106.

Soden, H. von, Die *Schriften des Neuen Testaments* in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, Teil 1, Göttingen 1911.

Speyer, W., Art. *Gürtel*, in: RAC 12 (1983) 1258–1261.

Springer, C.P.E., Art. *Te Deum*, in: TRE 33 (2002), 23–28.

Staab, K., Die griechischen *Katenenkommentare* zu den katholischen Briefen, in: Biblica 5 (1924), 296–353.

Steetskamp, J., *Durchkreuzte Unterordnungen*. Beobachtungen im 1. Petrusbrief, in: Alkier, St. (ed.), Strategien der Positionierung im 1. Petrusbrief, Leipzig 2014, 23–44.

Stewart-Sykes, A., The *Function* of ‚Peter' in 1 Peter, in: Scripture Bulletin 27 (1997), 8–21.

Stiefenhofer, D., Die *Geschichte der Kirchweihe* vom 1.–7. Jahrhundert, München 1909.

Stockhausen, A, von, Athanasius. Epistula ad *Afros*. Einleitung, Kommentar und Übersetzung, PTS 56, Berlin/New York 2002.

Stökl-Ben Ezra, D., *Templisierung*. Die Rückkehr des Tempels in der jüdischen und christlichen Liturgie der Spätantike, in: J. Scheid (ed), Rites et croyances dans les religions du monde romain (EnAC 53), Genf 2007, 231–287.

Strobel, A., *Ursprung und Geschichte* des frühchristlichen Osterkalenders, TU 121, Berlin 1977.

Stroumsa, G., Das *Ende des Opferkults*. Die religiösen Mutationen der Spätantike, Berlin 2011.

Studer, B., *Il sacerdozio* dei fideli in sant'Ambrogio di Milano, in: Vetera Christianorum 7 (1970), 325–340.

Symonds, H.E., The *Heavenly Sacrifice* in the Greek Fathers, in: StPatr 8 = TU 93 (1966), 280–285.

Taft, R., *La liturgie des heures* en Orient et en Occident, Mysteria 2, Turnhout 1991.

Tarchnischvili, M., *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem* (Ve–VIIIe siècle): CSCO 188, 150–169 (Nr. 765–878) und 189, 120–135 (765–878)

Tardieu, M., Les *Manichéens* en Égypte, in: Bulletin de la Société française d'égyptologie 94 (1982), 5–19.

Testuz, M., Papyrus Bodmer VII–IX. VII: L'Epître de Jude, VIII: Les deux Epîtres de Pierre, IX: Les Psaumes 33 et 34, Bibliotheca Bodmeriana, Cologny/Genf 1959.

Thiele, W., *Die lateinischen Texte* des 1. Petrusbriefes, Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 5, Freiburg 1965.

–, *Epistulae Catholicae*(VL 26,1) Freiburg 1969.

Tigcheler, J., *Didyme l'Aveugle* et l'exégèse allégorique, Nijmegen 1977.

Tloka, J., *Griechische Christen* – Christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos, StAC 30, Tübingen 2005.

Trobisch, D., Die *Endredaktion des Neuen Testaments*. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel, NTOA 31, Freiburg/Göttingen 1996.

Turner, E.G., The *Typology of the Early Codex*, Philadelphia 1977.

Tzvetkova-Glaser, A., *Pentateuchauslegung bei Origenes* und den frühen Rabbinen, Early Christianity in the Context of Antiquity 7, Frankfurt 2010.

Ullmann, W., *Gelasius I.* (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter, Päpste und Papsttum 18, Stuttgart 1981.

Ulrich, J., *Euseb von Caesarea* und die Juden. Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea, PTS 49, Berlin/New York 1999.

Verheyden, J., The *Canon Muratori*. A Matter of Dispute, in: Auwers, J.-M./De Jonge, H.J. (ed.), The Biblical Canons, BETL 163, Leuven 2003, 487–556.

–, *Pain and Glory*. Some Introductory Comments on the Rhetorical Qualities and Potential of the *Martyrs of Palestine* by Eusebius of Caesarea", in: Leemans, J. (ed.), Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity. FS B. Dehandschutter, BETL 241, Leuven 2010, 353–391.

–, The *Shepherd of Hermas* and the Writings that Later Formed the New Testament" in: Gregory, A./Tuckett, C. (ed.), The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, Oxford 2005, 293–329.

–, The *Vision of Dorotheus* and the Strange World of Human Imagination, in: Ameling, W. (ed.), Topographie des Jenseits. Studien zur Geschichte des Todes in Kaiserzeit und Spätantike, Stuttgart 2011, 123–142.

Vilelà, A., *La condition collégiale* des prêtres au IIIe siècle, ThH 14, Paris 1971.

Vogt, H.J., Das *Kirchenverständnis des Origenes,* BoBKG 4, Köln 1974.

Volgers, A./Zamagni, C. (ed.), *Eratopokriseis.* Early Christian Question-and-Answer-Literature in Context, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 37, Leuven 2004.

Vollenweider, S., *Freiheit* als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und seiner Umwelt, Göttingen 1989.

–, *Weltdistanz* und Weltzuwendung im Urchristentum, Nesselrath, H.-G./Rühl, M. (ed.), Der Mensch zwischen Weltflucht und Weltverantwortung, StAC 87, Tübingen 2014, 127–145.

Vorster, W.S., *The Protevangelium* of James and Intertextuality, in: Baarda, T. et al. (ed.), Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honor of A.F.J. Klijn, Kampen 1988, 262–275.

Wall, R.W., A *Unifying Theology* of the Catholic Epistles. A Canonical Approach, in: Schlosser, J., The Catholic Epistles and the Tradition, BEThL 176, Leuven 2004, 43–71.

–, The *Canonical Function* of 2 Peter, in: BibInt 9 (2001), 64–81.

Walpole, A.S., *Early Latin Hymns,* Cambridge 1962 (ND: 1966).

Wasserman, T., *Papyrus 72* and the *Bodmer Miscellaneous Codex,* in: NTS 51 (2005), 137–154.

Webb, R.L., Art. *Epistles, Catholic,* in: AncBD 2 (1992), 569–570.

Wenschkewitz, H., *Spiritualisierung der Kultusbegriffe* Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament, Angelos, Beiheft 4, Leipzig 1932.

Wermelinger, O., *Le canon des latins* au temps de Jérôme et d'Augustin, in: Kaestli, J.-D./Id., Le Canon de L'Ancien Testament. Sa formation et son histoire, Genf 1984, 197–210.

Werner, E., Das *Te Deum* und seine Hintergründe, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 25 (1981), 69–82.

Widdicombe, P., The *Fatherhood* of God from Origen to Athanasius, Oxford 1994.

Wiefel, W., *Kanongeschichtliche Erwägungen* zu Papyrus Bodmer VII/VIII (P72), in: APF 22 (1973), 289–303.

Williams, P.J., The *Syriac Versions* of the New Testament, in: Ehrman, B.D./Holmes, M.W. (ed.), The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis, StD 46, Grand Rapids [2]2005, 143–166.

Williams, T.B., *Persecution* in 1 Peter. Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering, NTS 145, Leiden/Boston 2012.

Willis, G.G., *St. Augustine's Lectionary,* Alcuin Club 44, London 1962.

Willis, W.H., *The Letter of Peter* (1 Peter). Coptic Text, Translation, Notes and Variant Readings, in: Goehring, J.E. (ed.), The Crosby-Schøyen-Codex MS 193 in the Schøyen Collection, CSCO 521, Subsidia 85, Leuven 1990, 135–215.

–, The New Collections of Papyri at the University of Mississippi, in: Amundsen, L. (ed.), Proceedings of the IXth International Congress of Papyrology (Oslo 1958), Oslo 1961, 381–392.

Witakowski, W., The *Origin* of the „Teaching of the Apostles", in: IV Symposium syriacum 1984 (OCA 229), Rom 1987, 161–171.

Witherington, B., *Letters and Homilies* for Hellenized Christians 2. A Socio-Rhetorical Commentary on 1–2 Peter, Downer's Grove, IL 2007.

Wolff, Ch., *Jeremia im Frühjudentum* und Urchristentum, TU 118, Berlin 1976.

Zahn, Th., *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons* 1. Das Neue Testament vor Origenes, Leipzig/Erlangen 1888.

–, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II.1, Erlangen/Leipzig 1890–92 [ND Hildesheim/New York 1975].

Zanetti, U., *Les lectionnaires coptes,* in: Amphoux, C.-B./Bouhot, J.-P. (ed.), La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne, Histoire du texte biblique 1, Lausanne 1996, 141–190.

Ziebritzki, H., Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern, Tübingen 1994.

Zirkel, A., „*Die du erlöst hast* mit kostbarem Blut“, in: KlBl 72 (1992), 191–194.

Zoepfl, F., *Didymi Alexandrini* in epistolas canonicas brevis ennaratio, Neutestamentliche Abhandlungen IV/1, Münster 1914.

Zōhrapean, Y., Astuacašunč‘ matean hin ew nor ktakaranai‘. A Facsimile Reproduction of the 1805 Venetian Edition with an Introduction by C. Cox, Delmar, NY 1984.

Register

Bibelstellen

Antike griechische und römische Autoren

Frühjüdische Autoren

Antike christliche Autoren und Schriften

Moderne Autoren

Sachregister

(ohne Stichwörter, die sich aus dem Text von 1 Pt oder den Kommentarüberschriften ergeben)